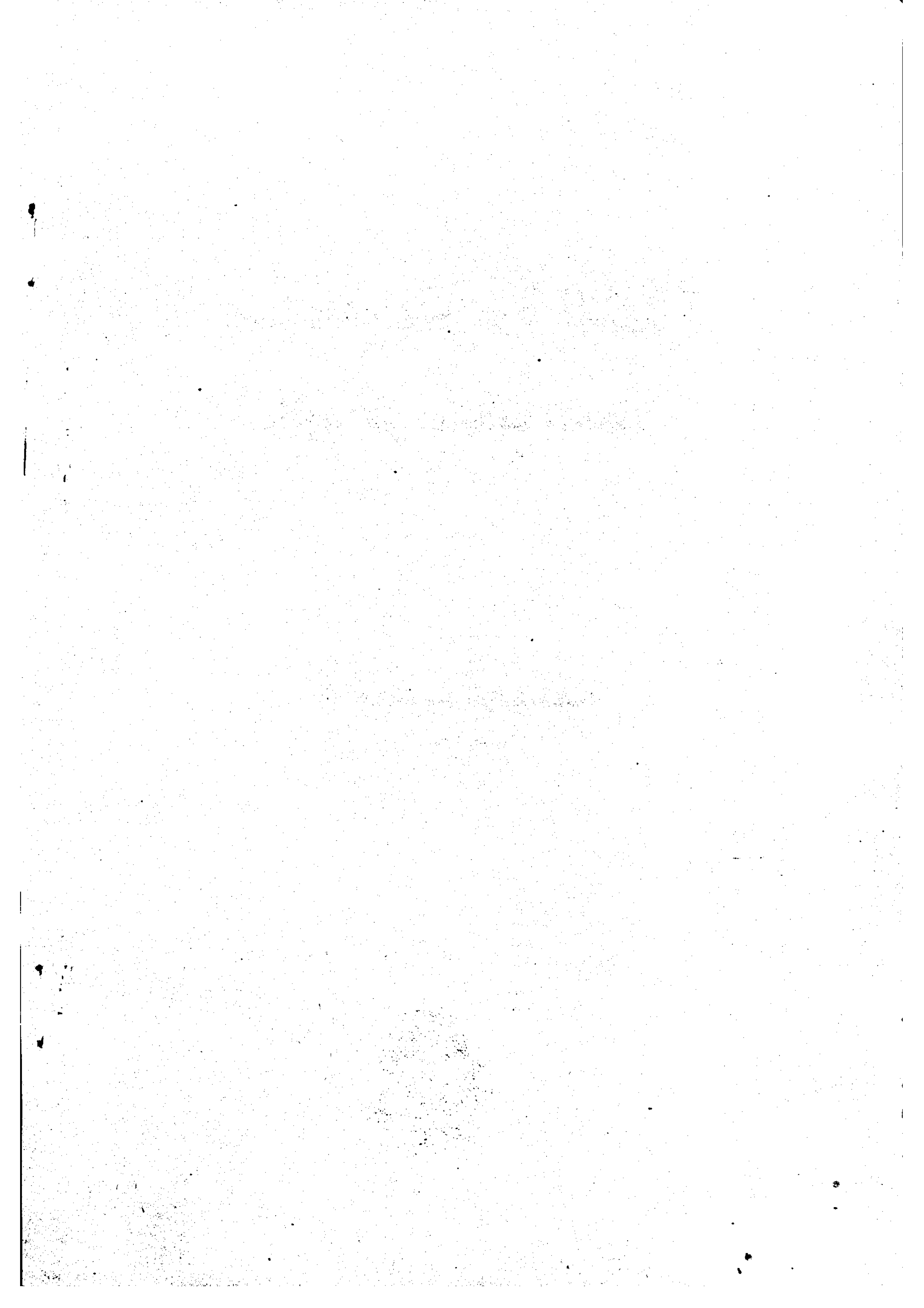
حجية القراءة الشاذة

وأثرها فى اختلاف الفقهاء

أ.د/ محمد عبد الرحيم محمد
عميد الكلية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومتبعي هديه إلى يوم الدين، وبعد ..

فلما كانت القراءات تتعلق بالنص القرآني، لذا فقد عنى العلماء بها عناية فائقة، وكثرت الدراسات حولها، وتنوعت اتجاهاتها، ما بين توضيح لنشأتها، أو بيان لأنواعها، أو دحض للشبهات التي تثار حولها، أو إبراز لمجالات الاحتجاج بها، أو غير ذلك من بحوث ودراسات تدور حولها.

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن الذي يمعن النظر في الدراسات والبحوث التي ركزت على علاقة القراءات بغيرها من العلوم الأخرى يلحظ لأول وهلة أن هذه البحوث قد عنيت بإبراز دور القراءات وأثرها في العلوم اللغوية كـ "أثر القراءات في الدراسات النحوية" للدكتور عبد العال سالم و"القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث" للدكتور عبد الصبور شاهين و"اللهجات العربية في القراءات القرآنية" للدكتور عبده الراجحي و"الإمالة في القراءات واللهجات" للدكتور عبد الفتاح شلبي وغير ذلك من دراسات ـــ وهي كثيرة ـــ ركزت على علاقة القراءات بالدراسات اللغوية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أغفلت الدراسات التي قامت حول القراءات جانباً آخر على الرغم من أهميته، ألا وهو بيان علاقة القراءات بالأحكام الشرعية، وأثر ذلك في الفقه الإسلامي.

ومن ثم فإنني لا أبالغ إذا قلت بأن توضيح دور القراءات في استنباط الأحكام الشرعية يكاد يكون حلقة مفقودة في المكتبة العربية والإسلامية حيث لم ينل قسطاً وفيراً عند الباحثين، إذ لم يتناوله أحد من قبل في بحث مستقل ـــ حسب ظني ـــ لا من القدماء ولا من المحدثين، اللهم إلا ما نجده مبثوثاً في

مظانه من كتب الفقه وأسباب الخلاف حيث حوت هذه الكتب بين دفتيها ثروة ليست بالقليلة من الفروع الفقهية التي جاءت ثمرة لبعض القراءات القرآنية.

ومن ثم فقد حاولت في هذا البحث أن أضع يدي على موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءات، وأبين أنه إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء في الاحتجاج بالقراءات، فإن هذا الخلاف انبثق عنه اختلاف في كثير من الفروع الفقهية التي نجدها متناثرة في أبواب الفقه الإسلامي المختلفة.

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أنه لما كان هناك إجماع عند الفقهاء على الاحتجاج بالقراءة المتواترة ــ لأنها قرآن ــ لذا فقد آثرت أن أخصص هذه الدراسة لتوضيح موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءة الشاذة دون المتواترة، لأن الاحتجاج بالشواذ كان موضع خلاف بين الفقهاء ــ كما سنرى ــ مما كان له أكبر الأثر في الفقه الإسلامي.

هذا ولقد اقتضت طبيعة البحث أن يأتي في فصول ثلاثة، عالج الأول منها أهمية القراءة الشاذة، وبين أن ثمة مجالات أخرى كثيرة ــ غير الفقه ــ احتجت بالقراءات الشاذة، كاللغة والنحو والعقيدة والتفسير وغير ذلك من العلوم المختلفة التي استشهدت بالشواذ في تقعيد قواعدها ونصرة مذاهبها وتأييد آرائها.

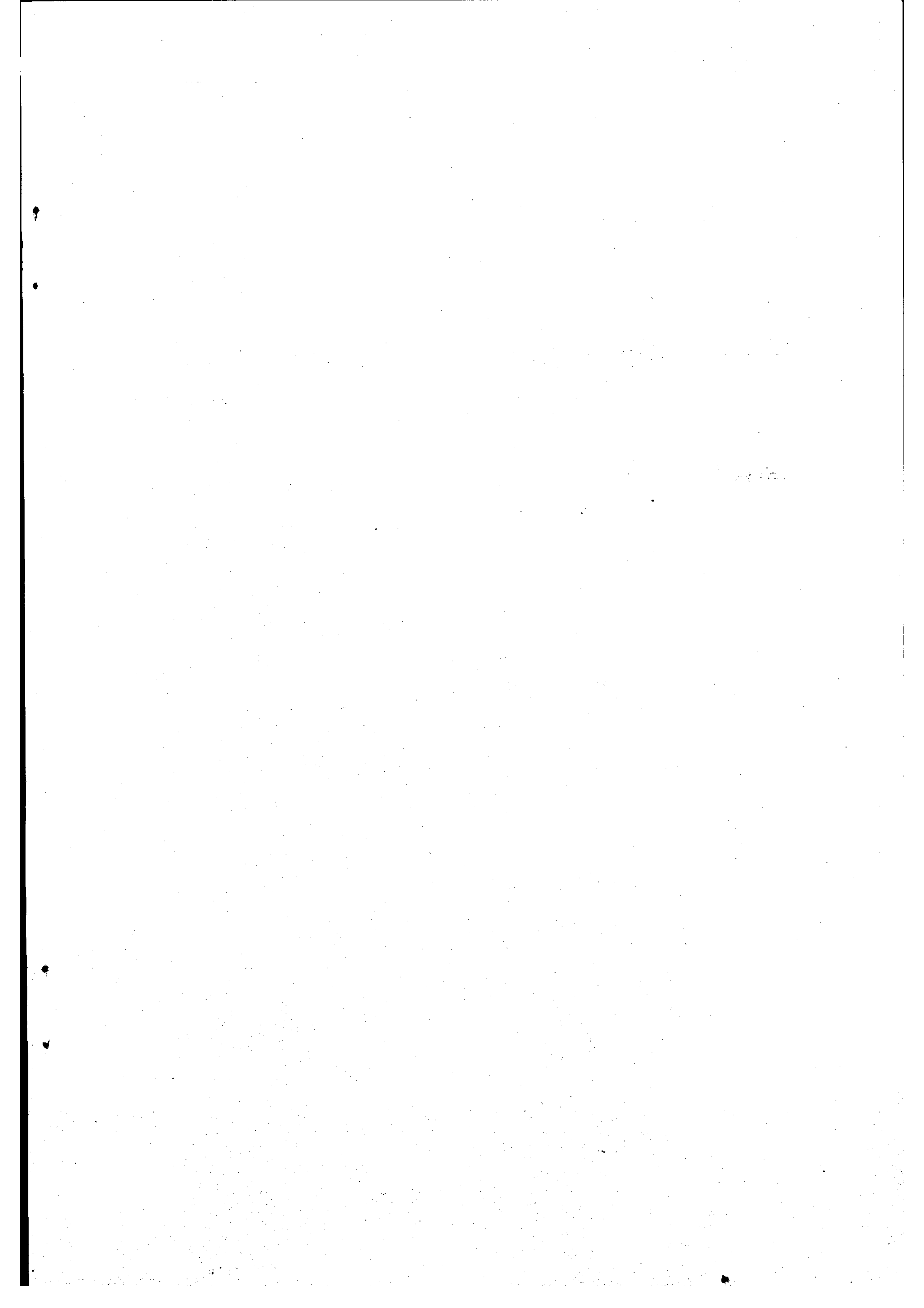
أما الفصل الثاني فقد دار محوره حول بيان موقف الفقهاء من الاحتجاج بالقراءات الشاذة، حيث أوضحت في هذا الفصل أن الفقهاء اختلفوا في الاحتجاج بها، فعلى حين احتج بها بعض الفقهاء، فقد رفض ذلك فريق آخر، ولكل أدلته.

وحتى لا يكون كلامنا تقريراً نظرياً بعيدا عن التطبيقية، فجاء الفصل الثالث والأخير يحوي بين دفتيه بعض الفروع الفقهية المتنوعة التي تفرعت عن الخلاف في الاحتجاج بالقراءات الشاذة.

هذا ومما هو جدير بالذكر أننى صدرت هذه الدراسة بمدخل كان لازمـــا لموضوعها، وهو تعريف بالقراءة الشاذة بالإضافة إلى ثبت يتضمـــن القــراءات الشاذة التى استشهدت بها فى هذا البحث ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ لبيان اختلاف الفقهاء فى الاحتجاج بالشواذ وأثر ذلك فى الفقه الإسلامى.

والله أسأل أن يوفقنى لما يحبه ويرضاه، وأن يسدد خطاى، فهو حســـبى ونعم الوكيل.

المؤلف



المدخل

أ. ماهية القراءة الشاذة:

الشاذ لغة: مأخوذ من قولهم: شذ الرجل يشذ ويشذ شذوذا، إذا انفرد عن القوم واعتزل عن جماعتهم(١).

أما اصطلاحا، فتطلق القراءة الشاذة على القراءة التى اختل فيها ركن من أركان القراءة الصحيحة .

يقول ابن الجزرى: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها، فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هى من الأحرف السبعة التى نزل بها القرآن الكريم ووجب على الناس قبولها – سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين – ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة – سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم – هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف"(٢) .

كذلك يؤكد ابن جنى هذا الضابط الذى يميز صحيح القراءات من شواذها، فيقول: "الشاذ هو ما خالف وجهاً من وجوه العربية أو خالف الرسم، أو لم يصح سنده"(٣) .

كما يقول الكواشى: "وكل ما صح سنده واستقام وجهه فى العربية ووافق لفظه خط المصحف الإمام فهو من السبعة المنصوص عليها، ولو رواه سبعون ألفا مجتمعين أو متفرقين، فعلى هذا الأصل بنى قبول القراءات عن سبعة كانوا

---

(١) انظر مادة (ش ذ ذ) فى: لسان العرب ٢/١٠٠، ومختار الصحاح ص٢٥٠، والمعجم الوجيز ص٣٣٨.

(٢) النشر فى القراءات العشر ٩/١.

(٣) المحتسب ٣٩/١.

أو من سبعة آلاف ومتى فقد واحد من هذه الثلاثة المذكورة فى القـــراءة فــاحكم بأنها شاذة[1] .

فى ضوء هذه النصوص يتضح لنا أن المراد بالقراءة الشاذة هى القراءة التى اختل فيها ركن من أركان القراءة الصحيحة، وهى:

١- موافقة العربية ولو بوجه.

٢- موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا .

٣- صحة السند[2].

وهذا هو معنى قول ابن الجزرى فى طيبته:

وحيثما يختل ركن أثبت شذوذه لو أنه فى السبعة

هذا هو مفهوم القراءة الشاذة، وهو مفهوم يضم كل قراءة فقدت ركنا من أركان القراءة الصحيحة، بيد أن الذى يعنينا فى هذه الدراسة، هو نوع واحد من أنواع هذه القراءات، ذلك النوع الذى صح نقله عن الآحاد، ووافق العربية، ولكنه خالف رسم المصحف العثمانى، وهو ما يطلق عليه العلماء اسم (المنقول آحـــادا) أو (غير المتواتر)، كقراءة أبى بن كعب "فعدة من أيام أخـــر متتابعـــات" (١٨٤: البقرة) بزيادة (متتابعات)، فهذه القراءة - وما شابهها - قد صح سندها، ووافقت العربية، ولكنها خالفت الرسم بزيادة (متتابعات)، ولذا يطلق عليها شاذة، لكونـــها شذت عن رسم المصحف المجمع عليه، وإن كان إسنادها صحيحاً .

يقول مكى: "وقسم - أى من القراءات الشاذة - صح نقله عن الآحـــاد، وصح فى العربية، وخالف لفظه خط المصحف"[3] .

كما يقول السيوطى: "الآحاد: هو ما صح سنده وخالف الرســـم، أو لـــم يشتهر الاشتهار المذكور"[4].

---

(١) النشر ٤٤/١.
(٢) آثر ابن الجزرى فى كتابه (منجد المقرئين) أن يبدل شرط الإسناد بشـــرط التواتـــر، لأن القرآنية لا تثبت إلا بالإسناد المتواتر . انظر: منجد المقرئين ص ٩٦.
(٣) الإبانة ص٥٧.
(٤) نفسه ٧٩/١ .

ب - ثبت بالقراءات الشاذة الواردة في البحث والتي اختلف الفقهاء في الاحتجاج بها:[1]

(١) قرىء: "وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين" (١٨٤: البقرة) والقراءة المتواترة "يطيقونه" وهذه القراءة الشاذة منسوبة إلى عائشة وابن عباس وعكرمة.

(٢) قرىء: "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات" (٨٩: المائدة) بزيادة "متتابعات" وهي قراءة أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود.

(٣) قرىء: "ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج" (١٩٨: البقرة) بزيادة "في مواسم الحج" وهي قراءة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وابن الزبير.

(٤) قرىء: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك" (٢٣٣: البقرة). بزيادة "ذي الرحم المحرم" وهي قراءة ابن مسعود.

(٥) قرىء: "ما يمسه إلا المطهرون" والقراءة المتواترة "لا يمسه إلا المطهرون" (٧٩: الواقعة)، وهي قراءة منسوبة إلى ابن مسعود.

(٦) قرىء: "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن أحمالهن" والمتواترة "أن يضعن حملهن" (٤: الطلاق).

(٧) قرىء: "فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة" (٢٤: النساء) بزيادة "إلى أجل مسمى". وهي قراءة منسوبة إلى ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وسعيد بن جبير.

(٨) قرىء: "وإن كان ذا عسرة فنظرة إلى ميسرة" وهي قراءة عثمان بن عفان

---

(١) تنبيه: يتضمن هذا الثبت القراءات الشاذة التي تم الاستشهاد بها لبيان اختلاف الفقهاء في الاحتجاج بها — وهو موضوع الفصل الثالث — أما القراءات الشاذة الأخرى التي استشهدت بها في مجالات أخرى غير الفقه كاللغة والنحو والعقيدة وغير ذلك، فلم أذكرها في هذا الثبت، وإنما اكتفيت بذكرها في مظانها من هذا البحث.

وأبى بن كعب، والمتواترة "وإن كان ذو عسرة" (٢٨٠: البقرة).

(٩) قرىء: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر" (٢٣٨: البقرة) بزيادة "صلاة العصر" وهى قراءة أبى بن كعب وابن عباس والسائب بن يزيد وعبيد بن عمير.

(١٠) قرىء: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وهى صلاة العصر" بزيادة "وهى صلاة العصر" وهى قراءة حفصة.

(١١) قرىء: "وأتموا الحج والعمرةُ لله" (١٩٦: البقرة) برفع (العمرة) وهى قراءة على وابن مسعود والشعبى وأبى حيوة، والقراءة المتواترة بنصب "والعمرةَ".

(١٢) قرىء: "وأقيموا الحج والعمرة لله" وهى قراءة ابن مسعود، والقراءة المتواترة "وأتموا الحج والعمرة لله" (١٩٦: البقرة).

(١٣) قرىء: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون فاغسلوا وجوهكم..." (٦: المائدة) بزيادة "وأنتم محدثون".

(١٤) قرىء: "فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر متتابعات" (١٨٤: البقرة) بزيادة "متتابعات" وهى قراءة عائشة.

(١٥) قرىء: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما" (٣٨: المائدة) والمتواترة "فاقطعوا أيديهما" وهى قراءة ابن مسعود.

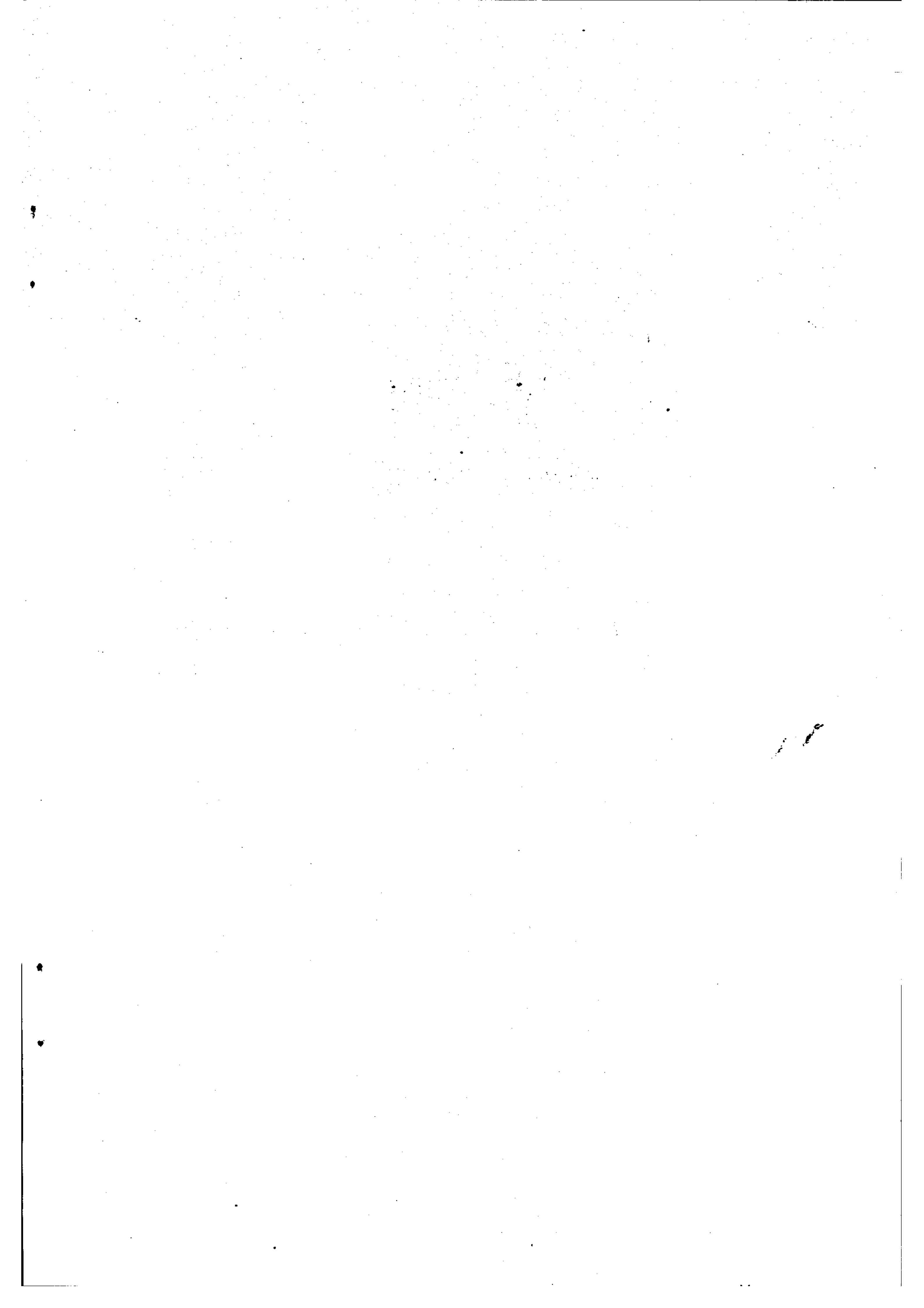
(١٦) قرىء: "يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يتطهرن" (٢٢٢: البقرة) والمتواترة "يطهرن" وهى قراءة ابن مسعود وأبى بن كعب.

(١٧) قرىء: "وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت من أم" (١٢: النساء) بزيادة "من أم" وهى قراءة سعد بن أبى وقاص.

(١٨) قرىء: "إذا طلقتم النساء فطلقوهن من قبل عدتهن" (١:الطلاق) والمتواترة "فطلقوهن لعدتهن" وهى قراءة مروية عن ابن عمر وابن عباس



أهمية القراءة الشاذة



إذا كان ثمة خلاف بين الفقهاء - كما سنرى - في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، فإن هناك مجالات أخرى كثيرة تحتج بهذه القراءة وتستشهد بها، نرى ذلك واضحا في اللغة والنحو والتفسير والعقيدة وغير ذلك من العلوم العربية التي تحتج بالشواذ في نصرة مذاهبها، وتأييد آرائها.

وحتى لا يكون كلامنا تقريرا نظريا بعيدا عن التطبيقية فسوف أسوق بعض الأمثلة - على سبيل المثال لا الحصر - لكي أوضح مدى احتجاج العلماء - على اختلاف مشاربهم - بهذه القراءات.

أولاً .الاحتجاج بالشواذ في اللغة والنحو:

إذا كان القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي فإن اللغويين والنحويين جعلوه أيضا - متواتره وشاذه - المصدر الأول من مصادر الاحتجاج في اللغة والنحو، فهذا هو البغدادي يقرر هذا بقوله:" كلامه - عز اسمه - أفصح كلام وأبلغه - ويجوز الاستشهاد بمتواتره وشاذه"[1].

كما يقول ابن جني: "غرضنا أن نرى وجه قوة ما يسمى الآن شاذا، وأنه ضارب في صحة الرواية بجرانه آخذ من سمت العربية مهلة ميدانه"[2].

ويزيد السيوطي الأمر وضوحا فيقول: "كل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء أكان متواترا أم شاذا وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياسا معروفا، بل ولو خالفته يحتج بها في مثل الحرف بعينه وإن لم يجز القياس عليه"[3] .

تلك بعض النصوص التي توضح لنا مدى إدراك اللغويين والنحويين إلى أهمية القراءات الشاذة بالنسبة للاحتجاج بها في ميدان اللغة والنحو، وإن من

(١) خزانة الأدب ٤/١.

(٢) المحتسب ٣٢/١.

(٣) الاقتراح في أصول النحو ص٤٨.

يطالع كتب اللغة والنحو ليضع يده على موقف اللغويين من هذه الشواذ يجد صدق هذا القول، حيث حفلت هذه الكتب بثروة وفيرة من القراءات الشاذة، طرق بها اللغويون والنحويون العديد من الجوانب والمباحث المختلفة والتى من أهمها:

(أ) الاستشهاد بالشواذ فى تقرير القواعد النحوية:

احتج النحويون بكثير من القراءات الشاذة فى توضيح بعض القواعد النحوية، ولقد قمت بقراءة كتاب "أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك" فوجدت مؤلفه ابن هشام المصرى (ت: ٧٦١هـ)، قد استشهد كثيرا ببعض القراءات الشاذة فى معرض تقريره وتوجيهه لبعض المسائل النحوية، مثل:

١- صاحب الحال:

ينص النحويون على أن الأصل فى صاحب الحال أن يكون معرفة، كقولك "جاء زيد راكبا" فصاحب الحال هو "زيد" معرفة ولكن النحويين ذكروا أن صاحب الحال قد يجئ نكرة بمسوغات[١]، منها أن يكون مخصوصا بوصف، واحتجوا على ذلك بقراءة أبى وابن مسعود الشاذة:" ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدقا" (١٠١: البقرة) بنصب (مصدقا)[٢] على أنه حال من النكرة التى هى (كتاب)، والذى سوغ مجىء الحال من النكرة هنا أن هذه النكرة وصفت قبل مجئ الحال منها بقوله " من عند الله"[٣].

٢- عمل (لات) عمل (ليس):

نص النحويون على أن (لات) تعمل عمل (ليس) بشرطين، كون معموليها اسمى زمان، وحذف أحدهما، والغالب كونه - أى المحذوف -

---

(١) اقرأ بالتفصيل هذه المسوغات فى: أوضح المسالك ٢/٣٠٨-٣١٦ .

(٢) انظر هذه القراءة الشاذة فى: شواذ القراءات لابن خالويه ص ٨، وتفسير العكبرى ١/٥٠ والبحر المحيط ١/٣٠٢ والكشاف ١/٢٩٥ .

(٣) أوضح المسالك ٢/٣١٢-٣١٣ والقراءة المتواترة هى " ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق" برفع (مصدق) على أنه نعت لـ(كتاب) .

المرفوع، نحو قوله تعالى "ولات حين مناص" (٣: ص) بنصب (حين) على أنه خبر (لات) والاسم محذوف تقديره: ليس الحين حين فرار[١].

ومن ناحية أخرى جوز النحويون أن يكون المحذوف هو المنصوب (أى: الخبر)، واستشهدوا على ذلك بقراءة عيسى بن عمر الشاذة فى الآية "ولات حين مناص" برفع (حين) على أنه اسم (لات)، وخبرها محذوف[٢].

٣- تأخر الحال عن عاملها:

من المسائل التى يجب أن تتأخر الحال فيها عن عاملها وجوبا أن يكون العامل لفظا مضمنا معنى الفعل دون حروفه، كقول الشاعر:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالى

فقوله "رطبا ويابسا" حالان من "قلوب الطير" والعامل فى الحالين وصاحبهما هو قوله (كأن) وهو حرف متضمن معنى الفعل دون حروفه، فإن معناه أشبه، ولا يجوز فى مثل هذه الحال أن تتقدم على عاملها[٣].

بيد أن النحاة استثنوا من المضمن معنى الفعل دون حروفه أن يكون العامل ظرفا أو مجرورا مخبرا بهما، فيجوز بقلة توسط الحال بين المخبر عنه والمخبر به، واستدلوا على ذلك بقراءة الحسن "والسماوات مطويات بيمينه" (٦٧: الزمر) بنصب (مطويات)[٤] على أنه حال، وصاحبه الضمير المستتر فى الجار والمجرور وهو (بيمينه) وهذا الجار والمجرور خبر المبتدأ الذى هو (السماوات)،

---

(١) أوضح المسالك ٢٨٧/١.

(٢) أوضح المسالك ٢٨٧/١، وانظر القراءة الشاذة فى: الشواذ لابن خالويه ص ١٢٩ والكشاف ٣٥٩/٣ والبحر المحيط ٣٨٣/٧ وتفسير العكبرى ٢٠٩/٢.

(٣) انظر: أوضح المسالك وشرحه عدة السالك ٣٢٨/٢-٣٣٠

(٤) انظر هذه القراءة فى: الشواذ لابن خالويه ص ١٣١ والمحتسب ٢٣٣/١ والبحر المحيط ٤٤٠/٧ والكشاف ٤٠٩/٣.

والعامل فى الضمير المستتر هو الجار والمجرور وقد تقدم الحال على العامل فيه الذى هو الجار والمجرور فدل ذلك على الجواز[1].

٤- تذكير المضاف وتأنيثه:

قد يكتسب المضاف المذكر من المضاف إليه المؤنث تأنيثه وبالعكس، وشرط ذلك فى الصورتين صلاحية المضاف للاستغناء عنه بالمضاف إليه[2] فمن الأول قراءة الحسن البصرى "تلتقطه بعض السيارة"[3] (١٠: يوسف) حيث جاء الفعل (تلتقطه) مؤنثا لإضافة لفظ (بعض) وهو مذكر إلى لفظ (السيارة) وهو مؤنث[4].

٥- حذف المضاف:

يجوز أن يحذف ما علم من مضاف ومضاف إليه فإن كان المحذوف المضاف[5] فالغالب أن يخلفه فى إعرابه المضاف إليه، نحو "وجاء ربك" (٢٢: الفجر) أى: أمر ربك، ونحو "واسأل القرية" (٨٢: يوسف) أى: أهل القرية[6].

---

(١) انظر: أوضح المسالك وشرحه عدة السالك ٢/٣٣٣.
(٢) انظر: أوضح المسالك ٣/١٠١-١٠٣.
(٣) انظر هذه القراءة فى الشواذ ص ٦٢ والبحر ٥/٢٨٤ والكشاف ٢/٣٠٥ والقراءة المتواترة "يلتقطه بعض السيارة"
(٤) أوضح المسالك ٣/١٠٣ وهذا الشاهد عن اكتساب المضاف المذكر من المضاف إليه المؤنث تأنيثه، أما اكتساب المضاف المؤنث من المضاف إليه المذكر تذكيره فشاهده:
إنارة العقل مكسوف بطوع هوى   وعقل عاصى الهوى يزداد تنويرا
فالشاهد فيه "إنارة العقل مكسوف" حيث أعاد الضمير مذكرا من قوله "مكسوف" على "إنارة" وهو مؤنث، والذى سوغ هذا - مع وجوب مطابقة الضمير لمرجعه - كون المرجع مضافا إلى مذكر، وهو قوله "العقل" فاكتسب التذكير منه . أوضح المسالك وشرحه ٣/١٠٥-١٠٦.
(٥) يشترط لجواز حذف المضاف شرطان، أحدهما: أن يقوم دليل يدل على المحذوف لئلا يقع اللبس، فلو قلت "جلست زيدا" تريد جلست جلوس زيد، لم يصح ذلك لأنه ليس فى الكلام مايدل على الجلوس المقدر، والكلام يحتمل ما زعمت أنك تريده، ويحتمل أن يكون التقدير: جلست إلى زيد، فحذف حرف الجر، فانتصب الاسم الذى كان مجرورا والشرط الثانى: أن يكون المضاف إليه مفردا لا جملة، لأنه لو كان المضاف إليه جملة لم يستدل على المحذوف، ولم تصح إقامة المضاف إليه مقام المضاف المحذوف، انظر: عدة السالك ٣/١٦٧-١٦٨ .
(٦) أوضح المسالك ٣/١٦٧-١٦٨

وقد يبقى – أى المضاف إليه – على جره، وشرط ذلك فى الغالب أن يكون المحذوف معطوفا على مضاف بمعناه كقراءة ابن جماز: "والله يريد الآخرة" (٦٧: الأنفال) بجر الآخرة[١] أى عمل الآخرة، وذلك على حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه، ومعناه كما يقول الزمخشرى والله يريد عرض الآخرة، يعنى ثوابها على التقابل، أى مع قوله تعالى: تريدون عرض الدنيا "[٢].

٦- أن المصدرية بين الإعمال والإهمال:

تنصب أن المصدرية الفعل المضارع، نحو قوله تعالى:" وأن تصوموا خير لكم" (١٨٤: البقرة) وكقوله تعالى أيضا: "والذى أطمع أن يغفر لى" (٨٢: الشعراء) حيث نصبت (أن) الفعلين "تصوموا" و "يغفر"[٣].

بيد أن بعض العرب يهملون (أن) المصدرية فلا تعمل عندهم النصب حملا على أختها (ما) المصدرية لاستوائهما فى الدلالة على معنى واحد، كقراءة ابن محيصن "لمن أراد أن يتم الرضاعة" (٢٣٣: البقرة) برفع الفعل "يتم"[٤] على حين جاءت القراءة المتواترة بنصبه[٥].

٧- شروط إعمال (إذن):

تنصب (إذن) الفعل المضارع الواقع بعدها بشروط، منها[٦] أن تكون متصدرة للكلام أى واقعة فى صدر جملتها، فإن وقعت حشوا أهملت وإن كان

---

(١) انظر هذه القراءة فى: المحتسب ٢٨١/١، والكشاف ١٦٨/٢ وإملاء ما من به الرحمن للعكبرى ١٠/٢، وكذلك راجع: أوضح المسالك ١٧١/٣.

(٢) الكشاف ١٦٨/٢.

(٣) أوضح المسالك ١٥٦/٤.

(٤) انظر هذه القراءة فى: الشواذ ص١٤، والكشاف ٣٧٠/١ . والبحر ٢١٣/٢.

(٥) انظر أوضح المسالك ١٥٥/٤-١٥٦.

(٦) هناك شرطان آخران لابد من توافرهما لكى تعمل (إذن) النصب فى المضارع، وهما: الأول: أن يكون مستقبلا فيجب الرفع فى نحو (إذن تصدق) جوابا لمن قال: أنا أحب زيدا، والثانى: أن يتصلا، أو يفصل بينهما القسم كقوله:

إذن والله نرميهم بحرب ... يشيب الطفل من قبل المشيب

السابق عليها واوا أو فاء جاز النصب، كقراءة ابن مسعود: "وإذاً لا يلبثوا" (٧٦: الإسراء)، وقراءة أبى بن كعب: "فإذاً لا يؤتوا" (٥٣: النساء) والغالب الرفع، وبه قرأ السبعة "وإذاً لا يلبثون" و"فإذاً لا يؤتون"[١].

٨- نصب المضارع:

ينصب المضارع بـ (أن) مضمرة جوازا بعد الفاء إذا كان العطف على اسم (ليس) فى تأويل الفعل كقول الشاعر:

لولا توقع معتر فأرضيه   ما كنت أوثر إترابا على ترب

فالفعل (أرضيه) منصوب بـ (أن) المضمرة جوازا بعد الفاء العاطفة التى تقدمها اسم صريح ليس فى تأويل الفعل وهو قوله (توقع)[٢].

ولا ينصب المضارع بـ (أن) مضمرة بعد الفاء فى غير هذا الموضع إلا شاذا، كقراءة عيسى بن عمر بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغَه (١٨: الأنبياء) حيث جاء الفعل (يدمغ) منصوبا بـ (أن) المصدرية المحذوفة بعد الفاء[٣].

٩- العطف على أسماء الحروف الناسخة:

يعطف على أسماء الحروف الناسخة (إن وأخواتها) بالنصب قبل مجئ الخبر وبعده كقول الشاعر:

إن الربيع الجود والخريفا   يدا أبى العباس والصيوفا

فقوله (والخريفا) عطفه بالنصب على (الربيع) الذى هو اسم (إن) قبل أن يجئ

---

(١) انظر: أوضح المسالك ٤/١٦٧ ـ ١٦٨، والقراءتان الشاذتان راجعهما فى: الشواذ ص٧٧، البحر المحيط ٦/٦٦.

(٢) أوضح المسالك ٤/١٩٣ ـ ١٩٤.

(٣) أوضح المسالك ٤/١٩٧-١٩٨ وانظر القراءة الشاذة فى: الشواذ لابن خالويه، ص٩١، الكشاف ٢/٥٦٦، وتفسير العكبرى ٢/١٣١، والقراءة المتواترة "فيدمغه" بالرفع عطفا على "نقذف".

بخبر (أن) الذى هو قوله (يدا أبى العباس)، وقوله (والصيوفا) عطفه على اسم (إن) بالنصب بعد أن جاء بخبرها .

ويجوز العطف على أسماء هذه الحروف بالرفع، ولكن بشرطين: استكمال الخبر، وكون العامل "أن" أو "إن" أو "لكن" نحو: "أن الله برئ من المشركين ورسوله (٣: التوبة) برفع رسوله[١].

بيد أن الكسائى والفراء لم يشترطا الشرط الأول (استكمال الخبر) تمسكا بقراءة أبى عمرو: "إن الله وملائكتُه يصلون على النبى" (٥٦: الأحزاب) برفع (ملائكته) على أنه عطف على محل (إن) واسمها، أو على محل اسم (إن) وحدها[٢].

(ب) الاحتجاج بالشواذ فى الترجيح بين آراء النحويين:

لم يكتف اللغويون والنحويون بالاستشهاد بالقراءات الشاذة فى تقرير وتوجيه بعض القواعد النحوية فحسب، بل احتجوا بها أيضا فى تقوية وترجيح بعض الآراء النحوية فعلى سبيل المثال احتج ابن جنى بقراءة ابن مسعود "وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ويقولان ربنا"[٣] على ترجيح ما ذهب إليه البصريون من جواز حذف القول، فقال ما نصه: وهذا دليل على صحة ما يذهب إليه أصحابنا - البصريون - من أن القول مراد مقدر فى نحو هذه الأشياء، وأنه ليس كما ذهب إليه الكوفيون من أن الكلام محمول على معناه دون أن يكون القول مقدرا معه وذلك كقول الشاعر:

رجلان من ضبة أخبرانا   أنا رأينا رجلا عريانا

---

(١) انظر: أوضح المسالك ١/٣٥١-٣٥٧.

(٢) المصدر السابق: ١/٣٥٨ ـ ٣٦٢، وانظر القراءة الشاذة فى: الشواذ، ص١٢٠، الكشاف، ٣/٢٧٢، البحر، ٧/٢٤٨.

(٣) القراءة المتواترة "وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا" (١٢٧: البقرة)

فهو عندنا نحن على: قالا، وعلى قولهم: لا إضمار قول هناك لكنه لما كان (أخبرانا) فى معنى (قالا لنا) صار كأنه قال، قالا لنا" فإما على إضمار (قالا) والحقيقة فلا[1].

وفى قوله تعالى: ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا (٨٠: البقرة) قوى القرطبى وجها إعرابيا فى قراءة صحيحة بما ورد فى قراءة شاذة فقال ما نصه: "قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة بالنصب عطفاً على (أن يؤتيه) ويقويه أن اليهود قالت للنبى ﷺ: أتريد أن نتخذك يا محمد ربا ؟ فقال الله تعالى: "ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة .. إلى قوله: ولا يأمركم" وفيه: أى على هذا التفسير ضمير البشر أى لا يأمركم يعنى عيسى وعزيرا" ثم قال القرطبى وقرأ الباقون بالرفع على الاستئناف والقطع من الكلام الأول فيه ضمير اسم الله عز وجل أى ولا يأمركم الله أن تتخذوا ويقوى هذه القراءة أن فى مصحف عبد الله (ولن يأمركم) والضمير أيضا لله عز وجل[2].

كذلك أفاد الواحدى من القراءة الشاذة فى ترجيح مذهب البصريين على الكوفيين، نرى ذلك عند تفسير قوله قال: "ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين" (١٣٢: البقرة) حيث يقول: أراد أن يا بنى فحذف (أن) كأنه قال: وصاهم أن يا بنى، وكذلك هو فى قراءة أبى وابن مسعود بإثبات (أن) قال الفراء: إنما حذف (أن) لأن الوصية قول، وكل كلام رجع إلى القول جاز فيه دخول (أن) وجاز إلغاؤه كما قال: "يوصيكم الله فى أولادكم للذكر" (١٢: النساء) ولم يقل: أن للذكر، كأن معناه: قال الله: للذكر، فجرى الوصية على معنى القول، قال وأنشدنى الكسائى:

أنى سأبدى لك فيما أبدى لى شجنان   شجن بنجد وشجن لى ببلاد السند

---

(١) أبو على الفارسى، حياته ومكانته بين أئمة العربية وآثاره فى القراءات والنحو ص ٣٤٠.
(٢) انظر تفسير القرطبى ١٢٣/٤.

ولم يقل (أن لى) لأن الإبداء بلسانه فى معنى القول قال، ومثلــــه قولــه "وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة" (٩: المائدة) لأن العدة قول، وإذا جعلت الوصية بمعنى القول: لا يحسن أن يقال: أراد أن يا بنى، فحذف لأنه لا يحتاج إلى إضمار أن مع القول[١].

ثانيا - القراءات الشاذة واللهجات:

تعد القراءات الشاذة - بالإضافة إلى القــراءات المتواتــرة - مصــدرا أصيلا لمعرفة اللهجات العربية التى كانت سائدة قبل الإسلام، وفى هــذا يقــول صاحب تفسير التحرير ما نصه: إن القراء قد اختلفوا فى وجوه النطق بالحروف والحركات، وأن مزية القراءات من هذه الجهة أنها حفظت على أبنــاء العربيــة ما لم يحفظه غيرها، وهو تحديد كيفيات نطق العرب، وبيان اختلاف اللهجات[٢].

وفيما يلى بعض اللهجات العربية التى عرفت من خلال القراءات الشاذة:

١- لهجة التلتلة:

تنسب هذه اللهجة إلى قيس وتميم وأسد وربيعة وعامة العــرب، وهــى عبارة عن كسر حرف المضارعة كقولك: أنا إعلم، وأنت تِعلم، ونحن نِعلــم ... وهكذا[٣].

ومن شواهده القراءة الشاذة المروية عن يحيى بن وثاب والأعمش فــى قوله تعالى: "إياك نعبد وإياك نستعين" (٥: الفاتحة) حيث قرأ الفعــل "نســتعين" بكسر النون[٤].

---

(١) البسيط ١/٢١٤-٢١٥.

(٢) انظر تفسير التحرير لابن عاشور ١/٢١.

(٣) انظر: فصول فى فقه العربية، ص١٢٠.

(٤) انظر هذه القراءة فى: البحر المحيط ١/٥٦ والمحرر الوجيز ١/١١٥ وتفسير القرطبــى ١/١٢٨ .

هذا ومن أمثلة هذه اللهجة، قول زهير بن أبى سلمى:

وما أدرى وسوف إخال أدرى أقـــوم آل حصن أم نساء[١]

بكسر حرف المضارعة فى إخال.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هناك دليلا آخر على أصالـــة الكســر فـــى حروف المضارعة، وهو استمراره حتى الآن فى اللهجات العربية الحديثة، فنقول مثلا: مين يقرأ ومين يسمع بكسر حرف المضارعة فى لغة التخاطب اليومية[٢].

٣- لهجة الاستنطاء:

وهى عبارة عن جعل العين الساكنة نونا إذا جاورت الطاء، وقـــد روى ذلك عن سعد بن بكر وهذيل والأزد وقيس والأنصار وأهل اليمن[٣].

ومن شواهده قراءة الحسن وطلحة بن مصرف قوله تعالى: إنا أعطيناك الكوثر (١: الكوثر) هكذا: "إنا أنطيناك الكوثر"[٤] وهى قراءة شاذة .

كذلك فمن شواهد هذه اللهجة حديث النبى ﷺ: "لا مانع لمـــا أنطيـــت، ولا منطى لما منعت"، وقوله أيضا ﷺ: "اليد المنطية خير من اليد السفلى".

هذا ويفسر الدكتور إبراهيم السامرائى هذه الظاهرة بقوله: "وملاك الأمر فى هذه النون (أنطى) أنها لم تكن مقابلة للعين فى (أعطى)، وإنما جاءت من أن الفعل كان (آتى) بمعنى (أعطى) ثم ضعف الفعل فصار (أتّـــى) بتشديـــد التـــاء ومعلوم أن فك الإدغام فى العربية وفى غيرها من اللغات السامية يقتضى إبـــدال

---

(١) انظر: ديوان زهيز ص ١٥٠.

(٢) انظر: فصول فى فقه العربية ص ١٢٥.

(٣) فصول فى فقه العربية ص ١٢٠.

(٤) انظـــر هذه القراءة فى: البحر المحيط ١٥٩/٨ والمحـــرر الوجـــيز ٣٧٢/١٦ وتفســير القرطبى ٥٠/١٢.

النون بأحد الحرفين المتجانسين كما نقول فى العربية (جندل) وهى من (جـــدل) بتشديد الدال، وهذا كثير معروف[1].

٣. الفحفحة:

ينسب هذا اللقب إلى قبيلة هذيل باتفاق جميع اللغويين وهو عبارة عـــن قلب الحاء عينا[2] ومن شواهده فى القرآن الكريم قوله تعالى: "حتى حين" (٣٥: يوسف) حيث قرأها ابن مسعود: "عتى حين"[3].

يقول ابن جنى: "روى عن عمر أنه سمع رجلا يقرأ "عتى حين"، فقـــال: من أقرأك؟ قال: ابن مسعود فكتب إليه: إن الله عز وجل أنزل هذا القرآن فجعله عربيا وأنزله بلغة قريش، فأقرئ الناس بلغة قريش، ولا تقرئـــهم بلغـــة هذيـــل والسلام[4].

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن هذه الظاهرة (قلب الحاء عينا) لم تكـــن عامة فى كل (حاء) عند قبيلة هذيل، إذ لم تقلب الحاء عينا فـــى كلمـــة (حيـــن) المجاورة لكلمة (حتى) فى الآية القرآنية، أى أن هذا الإبـــدال خـــاص بكلمـــة (حتى)، مما يقوى هذا الظن قول أبى عبيدة فى تعريف هذه اللهجة: "قوم يحولون حاء (حتى)، فيجعلونها عينا، كقولك: "لم عتى آتيك"[5] .

٤- الكشكشة:

يعزى هذا اللقب إلى ربيعة ومضر، كما يعزى إلى بكر وبنى عمرو بن تميم وناس من أسد، وهو عبارة عن إبدال كاف المؤنثة شينا أو إلحاقها شينا .

---

(١) فصول فى فقه العربية، ص ١٢٢-١٢٣ .

(٢) فصول فى فقه العربية ١٣٨.

(٣) انظر هذه القراءة فى المحتسب ٣٤٣/١ وتفسير القرطبى، ١٢٠/٥.

(٤) المحتسب ٣٤٣/١.

(٥) فصول فى فقه العربية ص١٣٩.

كقول الراجز:

هل لك أن تنتفعى وأنفعش

فتدخلين اللذ معى فى اللذ معش

وقول الشاعر:

فعيناش عيناها وجيدش جيدها   ولونش إلا أنها غير عاطل[1]

ومن شواهد هذه الظاهرة قراءة من قرأ: "قد جعل ربش تحتش سـريا"، لقوله تعالى: "قد جعل ربك تحتك سريا" (٢٤: مريم)، وكذلك قراءة من قرأ: "إن الله اصطفاش وطهرش"، لقوله تعالى: " إن الله اصطفـاك وطـهرك" (٤٢: آل عمران) .

ثالثا: الاحتجاج بالقراءة الشاذة في مضمار العقيدة:

احتج العلماء بالقراءات الشاذة فى إثبات بعض المسائل العقدية، نرى ذلك واضحاً فى قول الله تعالى (فى وصف الجنة وأهلها): "وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكا كبيراً" (٢٠: الإنسان) حيث جاءت هذه القـراءة المتواتـرة بضـم الميـم وسكون اللام فى لفظ (وملكا)، على حين جاءت قراءة شاذة بفتح الميـم وكسـر اللام فى لفظ (مَلِكا)، وهذه القراءة الثانية (أى الشاذة) رفعت نقاب الخفـاء عـن وجه الحق فى عقيدة رؤية المؤمنين لله تعالى فى الآخرة، لأنه سبحانه هو الملك وحده فى تلك الدار "لمن الملك اليوم لله الواحد القهار" (١٦: غافر).

يقول ابن الجزرى: "ومنها – أى القراءات الشاذة– ما يكون حجة لأهـل الحق ودفعاً لأهل الزيغ كقراءة (وملِكا كبيرا) بكسر (اللام) وردت عن ابن كثير وغيره، وهى من أعظم دليل على رؤية الله تعالى فى الدار الآخرة"[2].

---

(١) انظر: فصول فى فقه العربية ١٤٢-١٤٤(ومصادره).

(٢) النشر ٢٩/١.

هكذا تنص القراءة الشاذة (وملكا) على ثبوت رؤية المؤمنين لله تعالى في الآخرة، وهو ما ذهب إليه أهل السنة، إذ أجمعوا "على أن الله تعالى يكون مرئيا للمؤمنين في الآخرة، وقالوا بجواز رؤيته في كل حال، ولكل حي من طريق العقل، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصية في الآخرة من طريق الخبر، وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدرية والجهمية، وخلاف قول من زعم أنه يرى في الآخرة بحاسة سادسة كما ذهب إليه ضرار بن عمرو، وخلاف قول من زعم أن الكفرة يرونه أيضا كما قال ابن سالم البصري"[1].

كما يقول الصابوني: "يعتقد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم وينظرون إليه كما ورد الخبر الصحيح "إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" والتشبيه وقع للرؤية بالرؤية لا للمرئي"[2].

هذا ولعله من المفيد أن نشير إلى أن رؤية الله تعالى قد ثبتت بالقرآن الكريم والسنة، أما القرآن فمنه قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"(٢٢: القيامة)، يقول الرازي:" اعلم أن جمهور أهل السنة يتمسكون بهذه الآية في إثبات أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة"[3].

أما السنة فقد ثبتت فيها الأحاديث المتواترة تواترا لا شك فيه ولاشبهة أن الرؤية ثابتة للمؤمنين، منها ما روى عن أبي هريرة أنه قال:"قال الناس: يا رسول الله: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يارسول الله، قال: فهل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ؟ قالوا: لا يارسول الله، قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك"[4].

---

(١) الفرق بين الفرق ص ٣٢٤.

(٢) عقيدة السلف ص ١٥.

(٣) التفسير الكبير ٢٢٦/٣٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى "وجوه يومئذ ناضرة" ٢٠٠/٤.

كذلك روى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جناته وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، أكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية، ثم قرأ رسول الله ﷺ "وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة"(١) وغير ذلك من الأحاديث المشهورة الدالة على الرؤية والتى رواها نحو من عشرين صحابيا عن رسول الله ﷺ(٢).

ومن ثم فإن ما ذهب إليه المعتزلة من القول بنفى رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة(٣) لا أساس له من الصحة لأنه يتعارض مع النصوص الصحيحة الصريحة الدالة على رؤية الله تعالى .

رابعا - الاحتجاج بالشواذ فى تفسير القرآن:

للقراءات الشاذة دور كبير فى تفسير النص القرآنى وتوضيح معناه، وهذا هو ما فطن إليه العلماء، يقول أبو عبيد القاسم: "المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها"(٤).

ويزيد الزركشى هذا المعنى وضوحا فيقول: "فهذه الحروف وما شاكلها - أى القراءات الشاذة - قد صارت مفسرة للقرآن وقد كان يروى مثل هذا عن بعض التابعين فى التفسير فيستحسن ذلك، فكيف إذا روى عن كبار الصحابة ثم صار فى نفس القراءة، فهو الآن أكثر من التفسير وأقوى فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف صحة التأويل"(٥).

---

(١) رواه الترمذى فى كتاب (صفة الجنة)، باب (ما جاء فى رؤية الرب تبارك وتعالى) ٤/٩٢-٩٣.

(٢) فتح البيان فى مقاصد القرآن ١٠/١٥٦-١٥٧ وتفسير ابن كثير ٤/٤٥٠.

(٣) اقرأ مذهب المعتزلة فى: الفرق بين الفرق ص ٦٤، والملل والنحل للشهرستانى ١/٤٥، والفصل فى الملل والنحل لابن حزم ٣/٢.

(٤) فضائل القرآن ص ١٢٠.

(٥) البرهان فى علوم القرآن ١/٣٧٧..

كذلك فإنه مما يؤيد أن القراءات الشاذة مرجع مهم من مراجع تفسير القرآن بالقرآن ما روى عن مجاهد أنه قال: "لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود قبل أن أسأل ابن عباس ما احتجت أن أسأله عن كثير مما سألته عنه"[1].

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن الاستشهاد بالقراءات الشاذة في ميدان التفسير قد تعددت اتجاهاته وتنوعت مناحيه وذلك على النحو التالي:

(أ) الشواذ وتفسير الألفاظ المبهمة:

أفاد العلماء من القراءات الشواذ في توضيح الألفاظ المجملة والمبهمة التي حوتها القراءات المتواترة، نرى ذلك واضحا في قوله تعالى:" وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا" (٧٩: الكهف) أي يأخذ كل سفينة صحيحة أو سليمة أو نحو ذلك، بدليل قراءة ابن عباس وعثمان بن عفان: "يأخذ كل سفينة صالحة غصبا" وقراءة ابن عباس _ أيضا وسعيد بن جبير "سفينة صحيحة"[2] .

كذلك فسرت قراءة ابن مسعود "أو يكون لك بيت من ذهب"[3] قوله تعالى:" أو يكون لك بيت من زخرف" (٩٣: الإسراء) حيث نصت هذه القراءة على أن المراد بالزخرف هو الذهب .

روى عن مجاهد أنه قال: "كنت لا أدرى ما (الزخرف) حتى رأيته في قراءة ابن مسعود "بيت من ذهب"[4].

كذلك جاءت القراءة الشاذة: "وتكون الجبال كالصوف المنقوش"[5] مبينة

---

(١) انظر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ١/١٦٣، والتفسير والمفسرون ١/٤٣.

(٢) انظر هاتين القراءتين في: البحر المحيط ٦/٥٤ والمحرر الوجيز ٥/٤٣٥ وتفسير القرطبي ١١/٣٩ وجامع البيان ١٦/٦.

(٣) انظر هذه القراءة في: تفسير القرطبي ١٠/٣٣٧.

(٤) انظر تفسير القرطبي ١٠/٣٣٧، والدر المنثور ٤/٢٠٣.

(٥) انظر هذه القراءة في: النشر ١/٢٩.

للقراءة المتواترة "وتكون الجبال كالعهن المنفوش" (٥: القارعة) .فقد بينت القراءة الشاذة أن العهن هو الصوف.

كذلك أوضحت قراءة الأعمش الشاذة: "وأتوا ما كتب الله لكم"، المراد من قوله تعالى: "وابتغوا ما كتب الله لكم"(١٨٧: البقرة) .

وفى هذا يقول أبو حيان: "والمعنى والله أعلم: وابتغوا وافعلوا ما أذن الله لكم فى فعله من غشيان النساء فى جميع ليلة الصيام، ويرجح هذا قراءة الأعمش: "وأتوا ما كتب الله لكم" وهى قراءة شاذة لمخالفتها لرسم المصحف"[١].

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى:" إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه" (١٧٥: آل عمران) أى: يخوفكم بأوليائه وهم المشركون والذى يدل على هذا المعنى قراءة أبى بن كعب:" يخوفكم بأوليائه"[٢] .

(ب) الشواذ وإزالة اللبس المنوط بالقراءة المتواترة:

قد تأتى القراءة الشاذة وتكون عونا على معرفة صحة تأويل الآية وموضحة لحكم يقتضى الظاهر خلافه، يظهر ذلك بوضوح فى قراءة عمر وابن مسعود: "فامضوا إلى ذكر الله"[٣] فقد رفعت هذه القراءة التوهم الذى يتبادر إلى الذهن من القراءة المتواترة " فاسعوا إلى ذكر الله" (٩: الجمعة) لأن القراءة الثانية (أى المتواترة) يتوهم منها وجوب السرعة فى المشى إلى صلاة الجمعة، ولكن القراءة الشاذة رفعت هذا التوهم، لأن المضى ليس من مدلوله السرعة[٤].

هذا ومما هو جدير بالذكر أن المعنى الذى تفيده القراءة الشاذة (فامضوا) هو ما أكد عليه النبى ﷺ حيث روى عنه أنه قال: "إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها

---

(١) البحر المحيط ٥٠/٢.

(٢) الوسيط للواحدى ص ١٢٨.

(٣) انظر هذه القراءة فى: تفسير القرطبى ٩٨/١٨.

(٤) النشر ٢٩/١.

وأنتم تسعون ولكن أتوها وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا"[1].

كما روى عن ابن مسعود أنه كان يقرؤها "فامضوا إلى ذكر الله"، ويقول: "لو كانت من السعي لسعيت حتى يسقط ردائي"[2].

كذلك روى عن الحسن البصرى أنه قال:" والله ما هو سعى على الأقدام، ولكنه سعى بالقلوب، وسعى بالنية، وسعى بالرغبة ولقد نهوا أن يأتوا الصلاة إلا وعليهم السكينة والوقار"[3].

كذلك استشهد المفسرون بالقراءة الشاذة لإزالة اللبس المنوط بقوله تعالى: "وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال " (٤٦: إبراهيم)، نقرأ ذلك فى تفسير الواحدى: "وإن كان مكرهم يبلغ فى الكيد إلى إزالة الجبال فإن الله ينصر دينه، فإن قيل: هذه القراءة – أى المتواترة- توجب أن الجبال قد زالت بمكرهم، هل كان ذلك؟ والجواب عن هذا من وجهين: أحدهما لأهل المعانى والثانى للمفسرين . أما أهل المعانى فإنهم قالوا: هذه مبالغة فى وصف مكرهم بالعظيم، فهذا على مذهب العرب فى المبالغة، يقول: وإن كان مكرهم قد بلغ من كبره وعظمه أن يزيل ما هو مثل الجبال في الارتفاع على ما أراد إزالته، كأنه قيل: لو أزال مكرهم الجبال لما أمر الإسلام، يدل على صحة ما ذكرنا قراءة جماعة من الصحابة "وإن كاد (بالدال) مكرهم لتزول منه الجبال"[4]: أى قد قاربت الجبال أن تزول"[5] .

(١) أخرجه البخارى فى كتاب (الجمعة) باب (المشى إلى الجمعة) ١/١١٦، ومسلم فى كتاب (المساجد ومواضع الصلاة) باب (استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة) ١/٤٢٠، وابن ماجة في كتاب (المساجد) باب (المشى إلى الصلاة) ١/٢٥٥، ومالك فى الموطأ ص ٨١، وأحمد فى المسند ٢/٢٣٧.

(٢) تفسير القرطبى ١٨/٩٨.

(٣) تفسير الرازى ٣٠/٨ وتفسير القرطبى ١٨/٩٧.

(٤) انظر هذه القراءة فى: المحتسب لابن جنى ١/٣٦٥.

(٥) البسيط للواحدى ٤/٤١٢-٤١٣.

(هـ) الاحتجاج بالشواذ فى الترجيح بين الآراء:

لعبت القراءات الشاذة دورا كبيرا فى الترجيح بين الآراء والوجوه التى تحتملها الآية، فعلى حين تقوى القراءة الشاذة أحيانا بعض آراء المفسرين نجد أنها قد تكون تارة أخرى سببا فى رفض بعض الآراء .

نرى ذلك واضحا فى تفسير قوله تعالى: "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى..." (٨١: آل عمران)، حيث اختلف فى تفسير هذه الآية، فذهب سعيد بن جبير وقتادة وطاووس والحسن والسدى بأن معنى الآية: أن الله أخذ ميثاق الأنبياء بأن يصدق بعضهم بعضا بالإيمان، ويأمر بعضهم بعضا بذلك، فهذا معنى النصرة له والإيمان به.

وفى الجانب المقابل ذهب كثير من العلماء إلى أن المراد من الآية أن الأنبياء كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنه إذا بعث محمد ﷺ فإنه يجب عليهم أن يؤمنوا به وأن ينصروه، وأيدوا قولهم بقراءة ابن مسعود وأصحابه "وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب"[١] .

وفى تفسير قوله تعالى: "النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم " (٦:الأحزاب)، اختلف العلماء فى المراد بـ "أمهاتهم" هل هن أمهات الرجال والنساء؟ أم أمهات الرجال خاصة؟ ثم جاءت القراءة الشاذة مرجحة للرأى الأول، يقول القرطبى:" والذى يظهر لى أنهن أمهات الرجال والنساء تعظيما لحقهن على الرجال والنساء كما يدل عليه صدر الآية: "النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم " وهذا يشمل الرجال والنساء ضرورة . ثم إن فى مصحف

---

(١) انظر: التفسير الكبير ١١٦/٨ وتفسير القرطبى ١٣٢/٤ وفتح البيان فى مقاصد القرآن لصديق خان ٨٦/٢ - ٨٧ والبحر المحيط ٥٠٨/٢.

أبى "وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم" وقرأ ابن عباس: "النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب وأزواجه أمهاتهم"(١).

وفى تفسير قوله تعالى: "غير المغضوب عليهم ولا الضالين" (٧: الفاتحة) نجد الواحدى يستشهد بما روى عن النبى ﷺ أنه قال "إن المغضوب عليهم هم اليهود وإن الضالين هم النصارى"(٢). ثم يؤكد هذا التفسير بمظاهرة القراءة الشاذة له فيقول ما نصه: "وهذا التفسير يوافق فى ظاهر اللفظ قراءة من قرأ "غير" بالنصب على معنى الاستثناء، كأنه استثنى اليهود والنصارى من الذين أنعم عليهم، وكان المسلمون قد سألوا أن يهديهم طريق المنعم عليهم لا طريق اليهود والنصارى، وهذه قراءة شاذة"(٣).

وفى تفسير قوله تعالى:" فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شئ قدير" (٢٥٩: البقرة) نرى مكى بن أبى طالب يستعين بالقراءة الشاذة الواردة فى الآية فى نصرة بعض ما قيل فى الآية من آراء، نقرأ ذلك فى قول القرطبى:" قال مكى: إنه أخبر عن نفسه عندما عاين من قدرة الله تعالى فى إحيائه الموتى، فتيقن ذلك بالمشاهدة فأقر أنه يعلم أن الله على كل شئ قدير، أى أعلم أنا هذا الضرب من العلم الذى لم أكن أعلمه على معاينة، وهذا على قراءة من قرأ "أعلم" بقطع الألف، وهم الأكثر من القراء، وقرأ حمزة والكسائى بوصل الألف (اعلم) ويحتمل وجهين: أحدهما: قال له الملك: اعلم . والآخر: هو أن ينزل نفسه منزلة المخاطب الأجنبى المنفصل، فالمعنى فلما تبين له قال لنفسه اعلمى يا نفس هذا العمل اليقين الذى لم تكونى تعلمين معاينة".

---

(١) تفسير القرطبى ١٤/١٢٢ وكذلك انظر: فتح البيان ٧/٣٣٢ والبحر المحيط ٧/٢١٢ والمحرر الوجيز ١٣/٥٠.

(٢) انظر سنن الترمذى، كتاب (تفسير القرآن) باب (تفسير سورة الفاتحة) ٤/٢٧٢ والمسند لأحمد ٥/٧٧، ٤/٣٧٨-٣٧٩.

(٣) البسيط ١/٤٠.

قال مكي: ويبعد أن يكون ذلك أمراً من الله جل ذكره له بالعلم، لأنه قد اظهر إليه قدرته، وأراه أمراً أيقن صحته وأقر بالقدرة فلا معنى لأن يأمره الله بعلم ذلك، بل هو يأمر نفسه بذلك وهو جائز حسن، وفي حرف عبد الله ما يدل على أنه أمر من الله تعالى له بالعلم، على معنى: الزم هذا العلم لما عاينت وتيقنت، وذلك أن في حرفه: قيل اعلم، وأيضا فإنه موافق لما قبله من الأمر في قوله "انظر إلى طعامك" و "انظر إلى حمارك" و "انظر إلى العظام" فكذلك و"اعلم أن الله" وقد كان ابن عباس يقرؤها " قيل اعلم" ويقول: أهو خير أم إبراهيم؟ إذ قيل له: "واعلم أن الله عزيز حكيم" فهذا يبين أنه من قول الله سبحانه له لما عاين من الإحياء[1] .

وفي تفسير قوله تعالى:"وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا" (٧٩: الكهف) يرى القرطبي أن "وراء" في الآية معناها: أمام . ويؤيد رأيه بما جاء في الآية من قراءة شاذة، يقول القرطبي:" ووراء أصلها بمعنى (خلف)، فقال بعض المفسرين: إنه كان خلفه وكان رجوعهم عليه والأكثر على أن معنى "وراء" هنا "أمام" يعضده قراءة ابن عباس وابن جبير "وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صحيحة غصبا"[2] .

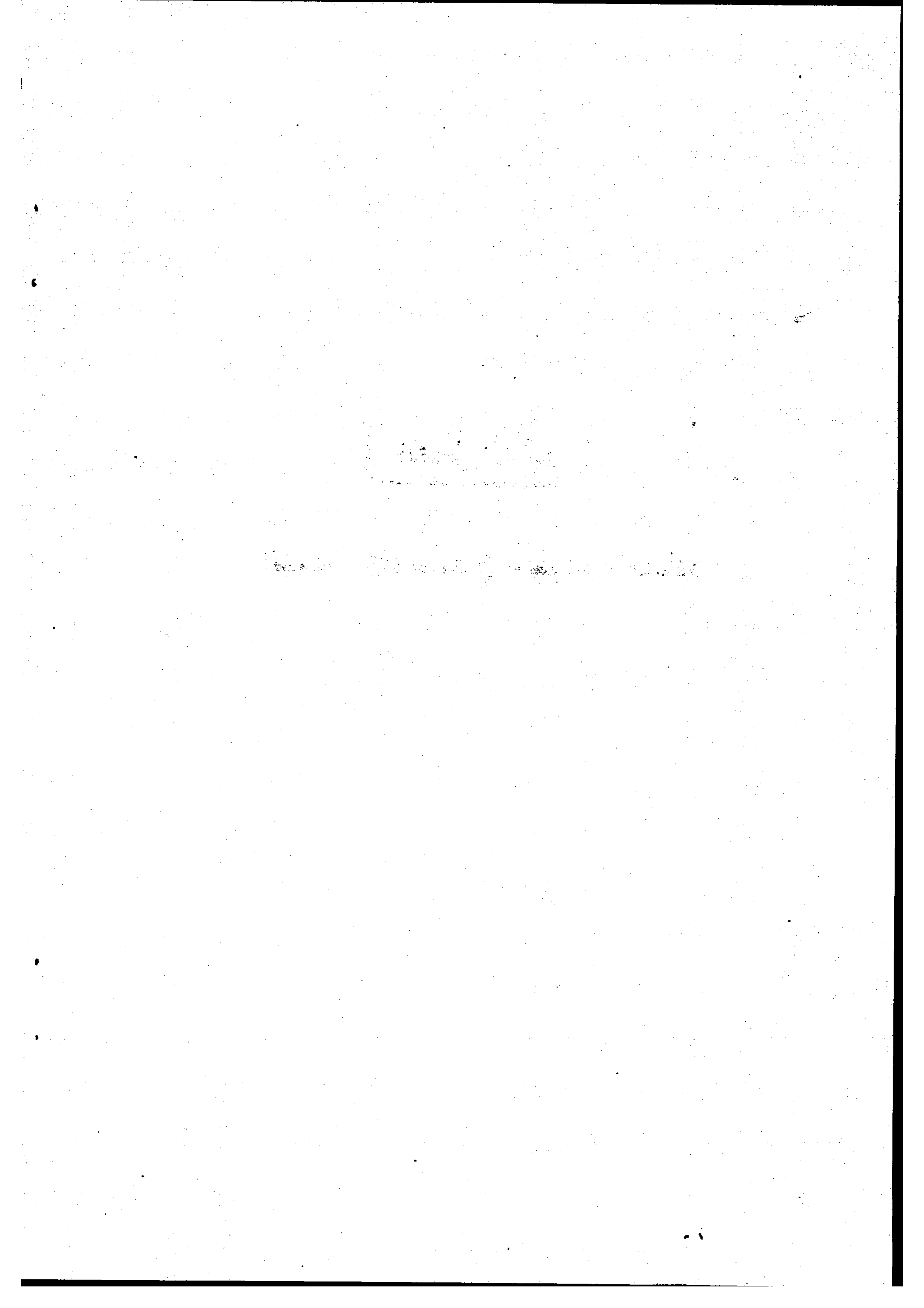
---

(١) تفسير القرطبي ٢٩٦/٣.

(٢) نفسه ٣٩/١١.



الفقهاء والاحتجاج بالقراءة الشاذة



إذا كان ثمة إجماع بين الفقهاء على أن القراءة المتواتـــرة حجـة فـي استنباط الأحكام، إلا أن ثمة خلافاً بينهم فى الاحتجاج بالقراءة الشاذة، فقد ذهـب الحنابلة والأحناف إلى القول بأنها حجة فى استنباط الأحكام، واستدلوا على ذلـك بأنها لا تخرج عن كونها قرآنا أو خبراً مسموعاً عن النبى ﷺ ورد بيانا، وعلى كلا التقديرين يجب العمل بها .

وفى هذا يقول الطوفى الحنبلى: "إن المنقول من القرآن آحاداً حجة، لأنه دائر بين أن يكون قرآنا أو خبرا، وكلاهما ــ أعنى القرآن والخـبر - يوجـب العمل. أما الأول : فلأن الناقل جازم بالسماع من النبـى ﷺ فصـدوره عـن النبى ﷺ إما على جهة تبليغ الوحى فيكون قرآنا، أو على جهة تفسـيره فيكـون خبراً. وأما الثانى: وهو أن كليهما يوجب العمل فبالاتفاق، فلزم من ذلك أن يكون المنقول من القرآن آحادا حجة"[1] .

كما يقرر ذلك أيضا صاحب (فواتح الرحموت) الحنفى بقوله: "لنـا أنـه ــ أى قراءة الآحاد ــ مسموع عن النبى ﷺ وأصحابه لأنه رواه عدل جـازم، وكل ما كان مسموعا عن النبى ﷺ فهو حجة لما أنه لاينطق عن الهوى، ولنـا أيضا أنه إما قرآن أو خبر لأن نقل العدل لاسيما مقطوع العدالة كأصحاب بـدر وبيعة الرضوان لا يكون من اختراع بل سماع، فهو إما قرآن قد نسخ تلاوته أو خبر وقع تفسيرا فهو قرآن أو خبر وكل منهما يجب العمل به"[2] .

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن القراءة الشاذة التى يصلح الاحتجاج بها عند الأحناف هى القراءة التى بلغت حد الشهرة، وأما القراءة الشاذة التى رويـت بطريق الآحاد، فليست بحجة عندهم، ولعل هذا المنهج هو الذى يفسر لنا احتجاج الأحناف ببعض القراءات الشاذة دون البعض الآخر.

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٢٥، والبلبل فى أصول الفقه ص ٤٦.

(٢) فواتح الرحموت ٢/١٦.

فعلى سبيل المثال احتجوا فى وجوب التتابع فى صيـــام كفـــارة اليميـــن بقراءة ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" على حين لم يحتجوا فى قضــــاء رمضان متتابعا بقراءة أبى بن كعب "فعدة من أيام أخر متتابعات" معلليـــن ذلـــك بأن قراءة ابن مسعود قد بلغت حد الشهرة فيجوز تقييد النص القاطع بـــها، أمـــا قراءة أبى فليست كذلك بل نقلت بطريق الآحاد فلا يجوز تقييد النص القرآنى بها.

قال سعد الدين التفتازانى: "والقراءة الشاذة لم تنقل إلينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد، كما اختص مصحف أبى رضى الله عنه، أو الشهرة كما اختـــص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه[(١)].

وقال النسفى فى (كشف الأسرار): "وكتاب الله تعالى ما أوجب علم اليقين لأنه أصل الدين، وبه ثبتت الرسالة، وقامت الحجة على الضلالة ولهذا لم يشترط التتابع فى قضاء رمضان لإفضائه إلى الزيادة على النص بخبر الواحد، بخلاف قراءة ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" لأنها مشهورة فيجوز الزيادة بـــها وبلا شبهة هذه القراءة، إذ المشهور آحاد الأصل متواتر الفرع حتى قيل إنه أحد قسمى المتواتر، ويزاد بمثله على الكتاب وهو نسخ[(٢)] .

ونزيد الأمر وضوحاً فنقول: إن الحديث المشهور يفيد عند الأحناف ظناً قريباً من اليقين من حيث ثبوت نسبته إلى الرسول ﷺ ويترتب على ذلك جـــواز تقييد المطلق وتخصيص العام من القرآن به كما جاز ذلـــك بـــالحديث المتواتـــر وتصح الزيادة به على ما فى كتاب الله[(٣)].

---

(١) انظر: التلويح على التوضيح ٣٧/١.
(٢) انظر: كشف الأسرار للنسفى ١٢/١.
(٣) ومن أمثلة تقييد المطلق عند الأحناف بالحديث المشهور "تقييد الوصية بالثلث فى حديث سعد بن أبى وقاص حينما أراد أن يوصى بماله كله أو نصفه فقال له ﷺ "الثلث والثلـــث كثير"، كذلك فمن تخصيص العام بالحديث المشهور عند الأحناف أن قوله تعالى: "يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" عام فى توريث الأولاد مطلقا، فبينت السنة أنه "لا ميراث لقاتل" فخص الأولاد الوارثين بألا يقتلوا مورثيهم، كذلك جاءت الوصيـــة المقدمـــة على الميراث على وجه العموم فخصصتها السنة بألا يكون لأحد من الوارثين لقوله ﷺ "لا وصية لوارث" وغير ذلك من الأمثلة.

هذا عن موقف الأحناف والحنابلة من الاحتجاج بـــالقراءة الشـــاذة أمـــا المالكية والشافعية فيرفضون الاحتجاج بالشواذ . ودليلهم على ذلك أن الـــراوى رواها على أنها قرآن، فلما بطل كونها قرآنا، بطل الاحتجاج بها من أصله .

وفى هذا يقول الآمدى: "لما كان النبى ﷺ مكلفا بإلقاء ما أُنْزِل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم، ومن تقوم الحجة القاطعة بقولـــهم لا يتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه، فالراوى له إذا كان واحداً إن ذكره على أنه قرآن فهو خطأ، وإن لم يذكره على أنه قرآن، فقد تردد بين أن يكون خبراً عن النبى ﷺ وبين أن يكون ذلك مذهباً له، فلا يكون حجـــة، وهـــذا بخلاف خبر الواحد عن النبى ﷺ"[1] .

كما يؤكد على ذلك الغزالى بقوله: "وإن لم يجعله - أى الراوى - مـــن القرآن احتمل أن يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه، واحتمل أن يكون خبرا، وما تردد بين أن يكون خبرا أو لا يكون فلا يجوز العمل به، وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه من رسول الله ﷺ"[2].

فى ضوء هذه النصوص يتضح لنا أن عدم احتجاج المالكية والشافعيـــة بالقراءات الشاذة مرجعه إلى شيئين هما:

الأول: إن دورانه بين القرآن الكريم والخبر ليس حاصراً، بل جـــاز أن يكون مذهباً للناقل، ومذهبه ليس بحجة، فقد دار ما نقله بين ما هو حجة، وبيـــن ما ليس بحجة، ومع التردد فى جواز الاحتجاج به لا يكون حجة استصحاباً للحال فيه، وهو عدم الاحتجاج به .

الثانى: إن بتقدير الناقل له على أنه قـــرآن يكـــون خطـــأ منـــه علـــى الرسول ﷺ أو خطأ منه مطلقا فى نفس الأمر، لأن الرسول ﷺ يجب عليه تبليغ

---

(١) الإحكام ٢٣٠/١.

(٢) المستصفى ٥٠/١.

الوحى إلى جماعة يحصل العلم بخبرهم ولا يخرج عن عهدة التبليغ بتبليغ الواحد، وحينئذ نعلم قطعا أن هذا الناقل أخطأ على الرسول ﷺ فى نقله الآحاد على أنها قرآن، لأنه نسب الرسول ﷺ إلى ترك الواجب عليه[1] .

تعقيب وترجيح:

هكذا استدل كل فريق بأدلة تؤيد ما ذهب إليه ونحن إذا أمعنا النظر فى هذه الأدلة نجد أنها تدور حول كون القراءة الشاذة قرآنا أو ليست بقرآن، فإن لم تكن قرآنا فهى إما خبر مروى عن النبى ﷺ وأثبته الراوى تفسيرا للآية أو هو مذهب للراوى سجله فى مصحفه فتلك ثلاثة احتمالات تحتملها القراءة الشاذة وتنبنى عليها مذاهب الفقهاء، وهاك مناقشتها:

أما عن الاحتمال الأول:

وهو كون القراءة الشاذة قرآناً سمعه الصحابى من الرسول ﷺ دون غيره من الصحابة، فإن هذا الاحتمال فى نظرى ليس ببعيد لأن الصحابة لم يكن قد أتيح لكل واحد منهم معرفة كل القراءات التى قرأ بها رسول الله ﷺ . فربما قرأ النبى ﷺ أمام بعض الصحابة قراءة لم يسمعها بعض الصحابة الآخرين، فيقرأ هذا الصحابى تلك القراءة التى سمعها من النبى ﷺ، على حين يقرأ صحابى آخر قراءة غيرها يكون قد سمعها من النبى ﷺ، فيسمع أحدهما الآخر فينكر عليه عدم سماعه لها من الرسول ﷺ، ومن أمثله ذلك ما رواه البخارى ومسلم عن عمر بن الخطاب أنه قال " سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان فى حياة رسول الله ﷺ فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ﷺ فكدت أساوره فى الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التى سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول

---

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٢٥-٢٧.

الله ﷺ، فقلت: كذبت، فإن رسول الله ﷺ قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى الرسول ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها فقال رسول الله ﷺ أرسله، اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله ﷺ كذلك أنزلت، ثم قال اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله ﷺ كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف"[1].

قال ابن حجر معقبا على هذا: "وكان سبب اختلافهما أن عمر حفظ السورة من رسول الله ﷺ قديما، ثم لم يسمع ماتزل منها بخلاف ما حفظه وشاهده هشام، ولأن هشاما من مسلمة الفتح، فكان النبي ﷺ أقرأه على ما نزل أخيرا، فنشأ اختلافهما من ذلك، ومبادرة عمر بالإنكار محمولة على أنه لم يكن سمع حديث "أنزل القرآن على سبعة أحرف" إلا في هذه الواقعة"[2].

كذلك روى عن أبي بن كعب أنه قال: "كنت في المسجد فدخل رجل يصلي فقرأ قراءة أنكرتها عليه ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله ﷺ فقلت: إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه، ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه، فأمرهما رسول الله ﷺ فقرآ، فحسن النبي ﷺ شأنهما"[3].

كذلك سمع عمرو بن العاص رجلاً قرأ آية من القرآن، فقال عمرو إنما هي كذا وكذا فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف،

---

(١) رواه البخاري في كتاب (فضائل القرآن) باب (أنزل القرآن على سبعة أحرف) ٣/١٦١-١٦٢ وراجعه في فتح الباري ٨/٦٣٨-٦٣٩.

(٢) فتح الباري ٨/٦٤١-٦٤٢.

(٣) راجع فتح الباري ٨/٦٣٩.

فأى ذلك قرأتم أصبتم فلا تماروا فيه"[1] .

تلك بعض الأمثلة التى سقناها - على سبيل المثال لا الحصر - لكى نوضح بها مدى تفاوت الصحابة فى معرفة القراءات، وهذا هو ما فطن إليه العلماء يقول الزرقانى: "إن الصحابة - رضوان الله عليهم - قد اختلف أخذهم عن رسول الله ﷺ فمنهم من أخذ القرآن عنه بحرف واحد، ومنهم من أخذه عنه بحرفين، ومنهم من زاد، ثم تفرقوا فى البلاد وهم على هذه الحال، فاختلف بسبب ذلك أخذ التابعين عنهم وأخذ تابعى التابعين وهلم جرا حتى وصل الأمر على هذا النحو إلى الأئمة القراء المشهورين الذين تخصصوا وانقطعوا للقراءات يضبطونها ويعنون بها وينشرونها" [2].

ولعل تفاوت الصحابة فى معرفة القراءات مرجعه إلى تفاوتهم فى ملازمة النبى ﷺ، إذ لم يكونوا سواء فى حضور مجالسه، بل كان منهم من يلازمه ولا يتخلف عنه، ومنهم من كان يتخلف عنه فى بعض الأوقات لمشاركته فى الفتوحات الإسلامية، أو لقضاء مصالحه المعيشية أو غير ذلك.

بيد أنه يجب ألا يخطئ أحد الفهم ويدعى أن احتمال سماع بعض الصحابة دون غيرهم لبعض القراءات من النبى ﷺ معناه ضياع بعض القراءات، فإن هذه الدعوى غير صحيحة لأن كل ما قرأ به النبى ﷺ كان معروفا للصحابة كمجموع، قد لا يعلم أحدهم قراءة بعينها، ولكن آخرين يعلمونها.

هذا عن احتمال سماع ابن مسعود وغيره ممن حوت مصاحفهم بعض القراءات الشاذة من النبى ﷺ، وهناك احتمال آخر مفاده أن هذه القراءات الشاذة

---

(١) فتح البارى ٦٤٢/٨.

(٢) مناهل العرفان ٤٠٦/١.

قرأ بها النبى ﷺ أمام الصحابة جميعا وكان كل الصحابة يقرأون بها، ولكن نسخت بعد ذلك فى العرضة الأخيرة، فعلم الصحابة - دون الراوى - ذلك النسخ، فلم يقرأوا بها، على حين أبقى الراوى على هذا المنسوخ، وظل يقرأ بها.

يقول المازرى: "ولعل هذا - أى القراءة بغير ما فى المصحف العثمانى - وقع من بعضهم قبل أن يبلغهم مصحف عثمان المجمع عليه المحذوف منه كل منسوخ، وأما بعد ظهور مصحف عثمان فلا يظن بأحد منهم أنه خالف فيه"(١).

كما يقول ابن قتيبة: "وكل هذه الحروف كلام الله تعالى نزل به الروح الأمين على رسول الله ﷺ وذلك أنه كان يعارضه فى كل شهر من شهور رمضان بما اجتمع عنده من القرآن فيحدث الله إليه من ذلك ما يشاء وينسخ ما يشاء وييسر على عباده ما يشاء"(٢).

كما يقول صاحب مقدمة كتاب (المبانى) ما نصه: "فكان أصحاب رسول الله ﷺ يتلقفون منه حروف كل عرض، فمنهم من يقرأ على حرف ومنهم من يقرأ على آخر إلى أن لطف الله عز وجل بهم، فجمعهم على آخر العرض أو على ما تأخر من عرضين أو ثلاثة"(٣).

هذا ومما يدل على تفاوت الصحابة فى معرفة المنسوخ تلك القراءات التى كان يقرؤها أهل الشام وأهل العراق ولم يصل اليهم أنها نسخت وكانت مدعاة إلى فتح باب الشقاق والفرقة بين المسلمين وكانت سبباً فى كتابة المصاحف العثمانية وإقرار جميع الصحابة لها واتفاقهم عليها"(٤).

(١) مسلم بالنووى ٢/١٠٨-١١١ عند تفسير قوله تعالى "وما خلق الذكر والأنثى" (٣: الليل).
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٣٠..
(٣) مقدمتان فى علوم القرآن ص ١٧٠-١٧١.
(٤) انظر: القراءات فى نظر المستشرقين والملحدين ص ١٨١.

يقول أبو شامة: "فكتبت المصاحف على اللفظ الذى استقر عليه فى العرضة الأخيرة عن رسول الله ﷺ"[1].

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن ما استدل به القائلون بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيه نظر، حيث قالوا "لو قلنا إن ما نقله ابن مسعود قرآن لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت، ولو قلنا إنه ليس بقرآن لم يلزم منه ذلك، لا بالنسبة إلى الراوى ولا بالنسبة إلى من عداه من الساكتين، وبتقدير ارتكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحداً أولى من ارتكاب الجماعة"[2].

هكذا رفض الآمدى الاحتجاج بقراءة ابن مسعود الشاذة بدعوى أن قبولها سيفضى إلى وقوع الصحابة جميعا - غير ابن مسعود - فى محظور وهو سكوتهم عن تبليغ ما سمعوه من النبى ﷺ من القرآن، أما فى حالة رفض هذه القراءة، فإنه - كما يقول الآمدى - سيخرج الصحابة جميعا من الوقوع فى هذا المحظور، أو سيفضى إلى وقوع ابن مسعود وحده فى هذا الإثم، لأنه أثبت فى القرآن ما ليس منه، وهذا بلا شك - كما يزعم الآمدى - أولى من وقوع الصحابة جميعاً فى هذا الإثم .

هكذا نسب الآمدى إلى ابن مسعود ـ وكذلك إلى الصحابة - ما هو منه برىء، ونسى صاحبنا الآمدى أن ابن مسعود كان:" ممن يتحرى فى الأداء ويتشدد فى الراوية، ويزجر تلامذته عن التهاون فى ضبط الألفاظ"[3] وكان إذا قال: قال رسول الله ﷺ تغير وجهه، وقال: نحواً من ذا، أو قريبا من ذا"[4] .

---

(١) انظر: النشر فى القراءات العشر ٨/١ والمرشد ص ١٧٣.

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٣٢/١ - ٢٣٣.

(٣) تذكرة الحفاظ ١٣/١.

(٤) المسند ٢٤٥/٥، ٤٦/٦.

أقول إذا كان هكذا حال ابن مسعود فى رواية الحديث الشريف، فكيف يكون حاله مع القرآن الكريم ؟ بالتأكيد سيكون أشد وأدق فى الضبط والأداء.

لقد فات الآمدى أنه من المحتمل - كما أوضحنا سابقا - أن يكون ابن مسعود سمع ذلك من رسول الله ﷺ دون غيره من الصحابة، ومما يؤيد ذلك أن ابن مسعود كان من أكثر الصحابة ملازمة لرسول الله ﷺ بعد أهل بيته، حيث كان يخدمه فى أكثر شئونه فهو صاحب طهوره وسواكه ونعله، يلبسه إياه إذا قام ويخلعه ويحمله من ذراعه إذا جلس، ويمشى أمامه إذا سار ويستره إذا اغتسل، ويوقظه إذا نام، ويلج عليه داره بلا حجاب، حتى لقد ظنه أبو موسى الأشعرى أنه من أهل بيت رسول الله ﷺ وفى هذا يروى الشيخان عن أبى موسى الأشعرى أنه قال: قدمت أنا وأخى من اليمن، فمكثنا حينا لا نرى ابن مسعود وأمه إلا من أهل بيت رسول الله ﷺ لما نرى من كثرة دخوله، ودخول أمه على رسول الله ﷺ ولزومه له"[1] .

نتيجة لهذه الملازمة، فقد كان ابن مسعود أحد العشرة المبرزين فى التفسير من الصحابة[2]، كما أنه أحد السبعة المكثرين من الفتيا[3]، فضلا عن أنه أحد الأربعة الذين أمر النبى ﷺ المسلمين أن يأخذوا القراءة عنهم فقد روى عن النبى ﷺ أنه قال: "استقرئوا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود، ومن سالم مولى أبى حذيفة، ومن أبى بن كعب، ومن معاذ بن جبل"[4].

---

(١) رواه البخارى فى (فضائل أصحاب النبى ﷺ) باب (فى مناقب عبد الله بن مسعود.

(٢) الإتقان فى علوم القرآن ٢١٠/٢ .

(٣) أعلام الموقعين ١٢/١.

(٤) رواه البخارى فى كتاب (فضائل القرآن) باب (القراء من أصحاب النبى) ١٦٢/٣ـ ١٦٣.

بالإضافة إلى أنه أحد السبعة الذين حفظوا القرآن فى حياة النبى ﷺ وهم: أبى بن كعب وابن مسعود وأبو الدرداء وعثمان وعلى وأبو موسى الأشعرى وزيد، يقول الذهبى:" فهؤلاء - أى السبعة - هم الذين بلغنا أنهم حفظوا القرآن فى حياة النبى ﷺ وأخذ عنهم عرضا وعليهم دارت أسانيد قراء الأئمة العشرة"(١) .

كذلك فإنه مما يؤيد صدور هذه القراءات من النبى ﷺ أن بعض الصحابة غير ابن مسعود كانوا يقرأون بهذه الشواذ، فعلى سبيل المثال قرأ ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" وكذلك قرأها أبى بن كعب، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على احتمال سماع ابن مسعود وأبى بن كعب هذه القراءة عن النبى ﷺ.

أما القول باحتمال سماع الصحابة ذلك من رسول الله ﷺ وسكوتهم ـ كما يظن الآمدى - فإن هذا الاحتمال مرفوض أصلاً بالنسبة لأى صحابى لأنه يدخل فى باب كتمان العلم الذى يعتبر من كبائر الإثم فى الإسلام، إذ كيف يحمل صحابى كتمان شئ سمعه من النبى ﷺ عن بقية المسلمين؟ وهم أوعى الناس بقوله تعالى: "إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله" (١٥٩: البقرة) . كما أنهم أدرى البرية بمعنى حديث النبى ﷺ: "ما من رجل يحفظ علما فيكتمه إلا أتى به يوم القيامة ملجما بلجام من نار "(٢).

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن احتمال سماع ابن مسعود أو أُبى بن كعب للقراءة الشاذة من الرسول ﷺ دون غيرهما من الصحابة - ليس معناه

---

(١) معرفة القراء ٢٩/١.

(٢) رواه ابن ماجه فى (المقدمة) باب (من سئل عن علم فكتمه) ٩٦/١.

القول باعتبار القراءة الشاذة قرآنا، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، يقول البابرتى: "لا ينبغى تسمية ما روى عن ابن مسعود أو أبى بن كعب أنه شاذ، لأن ذلك كان مشهوراً فى القرن الثانى ومكتوبا فى مصحفيهما ومصحف كل من كتب من مصحفيهما"[1] .

كما يقول ابن دقيق العيد:" الشواذ نقلت نقل آحاد عن رسول الله ﷺ فيعلم ضرورة أنه ﷺ قرأ بشاذ منها وان لم يعين، فتلك القراءة تواترت وإن لم تتعين بالشخص فكيف تسمى شاذا؟ والشاذ لا يكون متواترا"[2] .

كما يقول آخر: " يتعين حمل رواية ابن مسعود لذلك فى مصحفه على أنه من القرآن، لأن الظاهر من حاله الصدق، ولم يوجد ما يعارضه، غايته أنه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره"[3].

هكذا بالغ بعض القائلين بالاحتجاج بالقراءة الشاذة وذهب إلى القول بأن الشواذ قرآن، وهذا شئ مرفوض، لأن القراءة الشاذة ليس موجودة فى المصحف العثمانى، وكل قراءة تخالف رسم المصحف العثمانى لا تعتبر قرآنا، لأن القرآن هو "ما نقل إلينا بين دفتى المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا"[4].

هذا عن احتمال كون القراءة الشاذة قرآنا، أما عن احتمال كونها خبرا سمعه الصحابى من النبى ﷺ تفسيرا للآية فكتبه فى مصحفه على أنه تفسير، فإن هذا الاحتمال ممكن فى رأيى أيضا لأن القرآن لما كان محفوظا فى صدور الصحابة، فكانوا يأمنون اللبس، ولا يخافون من اختلاطه بغيره .

(١) شرح المختصر لابن الحاجب ورقة ٧٩ أ، ب.
(٢) النشر ١/١٥.
(٣) الإحكام للآمدى ١/٢٣٠.
(٤) المستصفى ١/١٠١.

وفى هذا يقول ابن الجزرى: "وربما يدخلون التفسير فى القراءات إيضاحا وبيانا، لأنهم محققون لما تلقوه عن النبى ﷺ قرآنا، فهم آمنون من الالتباس"[1] .

كما يقول القرطبى: "وما يؤثر عن الصحابة والتابعين أنهم قرءوا بكذا وكذا إنما ذلك على جهة البيان والتفسير، لا أن ذلك قرآن يتلى"[2] .

كما يؤكد هذا المعنى أبو حيان بقوله:" وإن هذه القراءات التى تنسب إليه – أى ابن مسعود – وهى مخالفة لسواد المصحف تحمل على التفسير لا القراءة"[3] .

بيد أننا إذا كنا نوافق على احتمال كون القراءة الشاذة خبراً مسموعاً من النبى ﷺ فأثبته الصحابى فى مصحفه على أنه تفسير للآية، إلا أننا لا نوافق على ما ذهب إليه بعض العلماء – ممن يحتجون بالقراءة الشاذة – من القول بأن هذه القراءات خبر قاله النبى ﷺ فى تفسير الآية، فسمعه الصحابى فظنه قرآنا فكتبه فى مصحفه على أنه قرآن .

يقول صاحب "فواتح الرحموت" فى معرض الاستدلال على الاحتجاج بالقراءة الشاذة ما نصه: "فهو إما قرآن قد نسخ تلاوته ولم يطلع هو عليه أو خبر وقع تفسيرا فظنه حين السماع قرآنا وكل منهما يجب العمل به"[4] .

هكذا زعم بعض العلماء أن القراءة الشاذة خبر مروى عن النبى ﷺ فى تفسير الآية، فسمعه الصحابى فسجله فى مصحفه على أنه قرآن، وهذا الزعم

---

(١) الإتقان ٧٩/١.

(٢) تفسير القرطبى ٧٥/١.

(٣) البحر المحيط ١٦١/١.

(٤) فواتح الرحموت ١٦/٢-١٧.

باطل ولا ظل له من الحقيقة، لأنه لا ينبغي أن نظن مثل هذا الكلام بالنسبة للصحابة، لأن الصحابة حفظوا القرآن وجمعوه في صدورهم كما نقله إليهم رسول الله ﷺ حتى كانوا الذروة العليا دقة وضبطا وأداء لألفاظ القرآن الكريم، وإحكاما لكلماته وحروفه، بحيث إنه إذا اختلط به شئ آخر غيره مما سمعوه من النبي ﷺ عرفوه وميزوه، وحسبنا برهانا على ذلك موقف عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم من تلبيبه له وأخذه بخناقه وسوقه إلى رسول الله ﷺ لأنه سمع هشاما يقرأ بغير الرواية التي تلقاها عمر عن رسول الله ﷺ، وكان إذ ذاك لا يعرف أن القرآن أنزل على سبعة أحرف"[1].

بقي الاحتمال الثالث والأخير وهو كون القراءة الشاذة مذهبا للراوي، وهذا الاحتمال بعيد في ظني – وإن كان ممكنا – أما وجه بعده فمرجعه إلى أن الصحابة كانوا حريصين على أن يبقى النص القرآني وحده دون أن يلتبس بغيره، يدل على ذلك قول ابن مسعود: "جردوا القرآن ولا تلبسوا به ما ليس منه"[2].

أما إمكان وقوعه فمرجعه إلى أن القرآن لما كان محفوظا في صدور الصحابة فكانوا يأمنون اللبس، ولا يخافون من اختلاطه بغيره، ومن ثم فلعل الصحابي كان يضع رأيه أو مذهبه في مصحفه، لأنه يأمن اللبس، ويستطيع أن يميز بسهولة بين ما هو قرآن، وما ليس بقرآن.

أما القول بأن الراوي أدخل مذهبه في مصحفه وادعى أنه قرآن – وهو ما بنى عليه القائلون بعدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة مذهبهم – فإن هذا القول لا أساس له من الصحة، لأنه لا يمكن أن يقع من رجل مسلم فضلا عن وقوعه من رجال رضي الله عنهم ورضوا عنه.

---

(١) القراءات في نظر المستشرقين والملحدين ص ٤٧.

(٢) النشر ٣٢/١.

يقول البابرتى:" فهذا خطأ فاحش إذ لا يظن أحد من جـــهال العـــوام أن يدخل مذهبه فى مصحفه ويدعى أنه قرآن، وهل هو إلا كفر؟"[١] .

كما يقول صاحب فواتح الرحموت: "وتجويز كونه مذهباً له فنقله قرآنـــا عجب، ليس لمسلم أن يجترئ عليه، لأن الصحابى العادل بل مقطـــوع العدالـــة كيف يفعل هذا الأمر الشنيع"[٢] .

أضف إلى ذلك أن القول بهذا الرأى يفضى إلى نسبة الكذب إلى صحابة رسول الله ﷺ، وهذا بهتان وافتراء لا يليق نسبته إليهم، لأن الصحابـــة جميعـــا عدول لا يسأل عنهم ولا تطلـــب تزكيتـــهم، ودليلـــهم أن الله ســـبحانه وتعـــالى ورسولهﷺ قد شهدا لهم، وليس بعد شهادة الله ورسوله شئ؛ فقد أثنى الله عليهم بقوله:" والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهـــم بإحســـان رضى الله عنهم ورضوا عنه" (١٠٠: التوبة) . وقال رسول الله ﷺ: "لا تسبوا أصحابى، فوالذى نفسى بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه"[٣] وما إلى ذلك من الآيات والأحاديث التى تشهد بعدالة الصحابـــة وتزكيتهم.

كما تقول السيدة عائشة:" ما كان خلق أبغض إلى أصحاب رسول اللهﷺ من الكذب"[٤] .

كما يقول البراء بن عازب:" ولكن الناس لم يكونـــوا يكذبـــون يومئـــذ، فيحدث الشاهد الغائب"[٥].

---

(١) شرح العناية ١٧٠/٢.

(٢) فواتح الرحموت ٧/٢.

(٣) رواه مسلم فى كتاب (فضائل الصحابة)، باب (تحريم سب الصحابة)، ١٩٦٧/٤.

(٤) المسند ١٥٢/٦.

(٥) المحدث الفاصل، ص ٢٣٠.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التسليم بأن القراءة الشاذة مذهب للراوى – وضعه فى مصحفه – أمر له خطورته، لأنه يؤكد ما ذهب إليه بعض المستشرقين من القول بأنه كانت هناك حرية فردية فى التصرف فى النص القرآنى وفق ما يحتمله الرسم القرآنى الخالى من النقط والشكل، يقول جولدتسيهر:" وترجع نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات – أى فى القراءات – إلى خصوصية الخط العربى الذى يقدم هيكله المرسوم، مقادير صوتية مختلفة تبعاً لاختلاف النقط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط بل كذلك فى حالة تساوى المقادير الصوتية يدعو اختلاف الحركات الذى لا يوجد فى الكتابة العربية الأصلية ما يحدده إلى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة، وبهذا إلى اختلاف دلالتها، وإذن فاختلاف تحلية هيكل الرسم بالنقط، واختلاف الحركات فى المحصول الموحد القالب من الحروف لم يكن منقوطا أصلا، أو لم تتحر الدقة فى نقطه أو تحريكه"[1].

هكذا زعم جولدتسيهر أن جانبا كبيراً من القراءات كان من صنع القراء، وأنه كانت هناك حرية مطلقة فى قراءة القرآن، والواقع أن هذا الزعم باطل لأن القراء على جميع العصور كانوا ملتزمين بالقراءات الثابتة عن رسول الله ﷺ وإذا كانت هناك حرية ففى إطار الأثر والرواية، والنقل والمشافهة، فكل قارئ له الحرية فى اختيار قراءة من القراءات الثابتة المروية عن النبى ﷺ.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لو كانت القراءة تابعة للرسم لصحت كل قراءة يحتملها رسم المصحف، ولكن الأمر على غير ذلك، فإن بعض ما يحتمله الرسم صحيح، مثل:(فتثبتوا) فى قوله تعالى:" يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" (٦: الحجرات)، وبعضه مردود مثل قراءة حماد الراوية (أباه) فى قوله تعالى: "وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه"

---

(١) مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٤.

(١١٤: التوبة)، وكذلك قراءة (تعســتكثرون) فى قوله تعالى: "قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون" (٤٨: الأعراف) فهذه (أباه) وتلـــك (تســـتكثرون) قراءة منكرة بالاتفاق، فليستا من السبع ولا من الأربع عشرة ولو كـــان مجــرد الخط كافيا لاعتمدتا"[١].

المذهب الراجح:

فى ضوء عرضنا لمذاهب الفقهاء ومناقشتنا لأدلتهم فى حجيـــة القــراءة الشاذة، فإنه يبدو لنا أن الأقرب إلى الصواب أننا لا نذهب إلى القول بأن القراءة الشاذة حجة مطلقا، كما قال بذلك بعض الفقهاء كما أنه أيضا لا نستطيع أن نقول بعدم الاحتجاج بها مطلقا، كما فعل ذلك فريق من الفقهاء، ولكن يمكننا أن نقــرر ونحن مطمئنون مذهباً وسطا بين هذين المذهبين، وهو القول بأن القراءة الشـــاذة تكون حجة فى استنباط الأحكام إذا لم يعارضها خبر مروى عن النبى ﷺ، أمـــا إذا كان ثمة خبر يعارضها، فإن القول بعدم حجيتها هو الأولى فى هذه الحالة .

وهذا الرأى له وجاهته فى نظرى، لأن القول بعدم الاحتجـــاج بـــالشواذ مطلقا فيه نظر، لأنه يحتمل – كما أوضحنا سابقا– أن تكون القراءة الشاذة قرآنا قد نسخ تلاوته ولم يطلع هذا الراوى عليه، أو خبراً مرويا عن النبـــى ﷺ فـــى تفسير الآية وكل منهما يجب العمل به، لأنه أحوط للمكلف .

كذلك فإن القول بالاحتجاج بالشواذ مطلقا فيه نظر أيضا لأنه يحتمـــل أن تكون القراءة الشاذة مذهبا أثبته الراوى فى مصحفه باعتبار أنه رأيه وليس على أساس أنه قرآن – وإن كان هذا الاحتمال بعيداً ـــ حينئذ فإن الاحتجاج بـــالقراءة الشاذة – فى هذه الحالة – مع ورود حديث يعارضها سيفضى إلى تقديم مذهـــب الصحابى على سنة النبى ﷺ، وهذا لا يجوز بأى حال، إذ لا حجة لأحـــد دون رسول الله ﷺ .

---

(١) اقــرأ بالتفصيل الرد على هذه الشبهة فى: القراءات فى نظر المســـتشرقين والملحدين للشيخ عبد الفتاح القاضى.

تعقيب:

وبعد أن وقفنا فيما سبق على موقف العلماء من الاحتجاج بالقراءة الشاذة فإن ثمة ملاحظتين أود أن أشير إليهما:

الأولى: إذا كنا قد رجحنا القول بحجية القراءة الشاذة ووجوب العمل بها في حالة عدم وجود ما يعارضها من النبي ﷺ فإن الذي نود أن نلفت النظر إليه أنه يجب ألا يخطئ أحد فهم هذا الكلام ويعتبر أن ترجيح حجية الشواذ دليل على الدفاع عنها والدعوة إلى الوقوف عليها وحفظها والتمسك بها فإن هذا الاستنتاج خاطئ لأن الذي ندعو إلى التمسك به وحفظه وقراءته وسماعه والتعبد بتلاوته هي القراءات التي حواها مصحف عثمان بين دفتيه لأن هذه القراءات ثابتة كلها بالنقل المتواتر عن النبي ﷺ فهي ألفاظ مختلفة نزل بها الروح الأمين بعرضات متعددة، أما الشواذ فليست بقرآن لأنها نقلت إلينا نقلا لا يثبت بمثله القرآن وإن ثبتت بالفعل فهي منسوخة بالعرضة الأخيرة فلا يعتد بها.

الثانية: لعل ما ذهب إليه بعض العلماء من القول بعدم الاحتجاج بما روى عن ابن مسعود وأبي بن كعب من قراءات شاذة مرجعه إلى ما نسب إليهما من إنكار بعض سور القرآن، وإلحاق ما ليس بقرآن إلى القرآن، حيث أشيع عن ابن مسعود إنكاره للمعوذتين وإسقاطه للفاتحة، كما نسب إلى أبي إثباته دعاء القنوت في آخر مصحفه على أنه قرآن، مع أنه لم تقم الحجة على أنه قرآن منزل، بل هو ضرب من الدعاء[(١)].

والواقع أن هذه النسبة إلى الصحابيين الجليلين غير صحيحة، فما نسب إلى ابن مسعود من إسقاطه الفاتحة والمعوذتين من القرآن لا أساس له من الصحة، بل هو كذب موضوع عليه كما نبه على ذلك العلماء.

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١/١٢٩، ٢٥١.

يقول النووى: "أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة فى المصحف قرآن، وأن من جحد شيئاً منها كفر، وما نقل عن ابن مسعود فى الفاتحة والمعوذتين باطل وليس بصحيح عنه"[1].

كما يقول ابن حزم: "هذا ـ أى إنكار المعوذتين وإسقاط الفاتحة ـ كذب على ابن مسعود وموضوع، وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه، وفيها المعوذتان والفاتحة"[2].

كما يؤكد على ذلك صاحب "فواتح الرحموت" بقوله: "وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائى وقراءة خلف كلها تنتهى إلى ابن مسعود، وفى هذه القراءات المعوذتان، والفاتحة جزء من القرآن، وداخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش.. ثم إنه ـ أى ابن مسعود ـ كان يقتدى فى كل شهر رمضان فى مسجد رسول الله ﷺ فى صلاة التراويح والإمام يقرؤها ولم ينكر عليه قط، فنسبته الإنكار غلط وهذا شاهد قوى على عدم الصحة"[3].

هكذا طعن العلماء فيما نسب إلى ابن مسعود، ولكن مع تسليمنا بصحة ما نسب إلى ابن مسعود، فإنه لا يدل فى نظرى على إنكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين، لأن عدم كتابة ابن مسعود للفاتحة فى مصحفه مرجعه إلى ما روى عن ابن مسعود نفسه، حيث ذكر أبو بكر الأنبارى، ما نصه: حدثنا الحسن بن الحباب، حدثنا سليمان بن الأشعث، حدثنا ابن أبى قدامة، حدثنا جرير عن الأعمش قال: أظنه عن إبراهيم قال: قيل لعبد الله بن مسعود: لِمَ لم تكتب فاتحة الكتاب فى مصحفك؟ قال: لو كتبتها لكتبتها مع كل سورة. قال أبو بكر: يعنى أن

---

(١) الإتقان فى علوم القرآن ٨١/١.

(٢) نفسه ٨١/١.

(٣) فواتح الرحموت ١٠/٢.

كل ركعة سبيلها أن تفتتح بأم القرآن قبل السورة المتلوة بعدها. فقال: اختصرت بإسقاطها، ووثقت بحفظ المسلمين لها، ولم أثبتها في موضع فيلزمني أن أكتبها مع كل سورة، إذ كانت تتقدمها في الصلاة[(١)].

هكذا يعلل ابن مسعود تعليلاً منطقياً سبب إسقاط الفاتحة من مصحفه، بغية الاختصار، ولأمن اللبس عليها، وهذا هو ما يوضحه ابن قتيبة أيضا بقوله: "ولكنه ذهب فيما يظن أهل النظر إلى القرآن إنما كتب وجمع بين اللوحين مخافة الشك والنسيان، والزيادة والنقصان ورأى ذلك لا يجوز على سورة الحمد لقصرها، ولأنها تثنى في كل صلاة وفي كل ركعة، ولأنه لا يجوز لأحد من المسلمين ترك تعلمها وحفظها، كما يجوز ترك تعلم غيرها وحفظه إذ كانت لا صلاة إلا بها، فلما أمن عليها العلة التي من أجلها كتب المصحف، ترك كتابتها وهو يعلم أنها من القرآن، ولو أن رجلاً كتب في المصحف سوراً وترك سوراً لم يكتبها لم نر عليه في ذلك وكفاً"[(٢)].

هذا عن علة عدم كتابة ابن مسعود للفاتحة في مصحفه إن صحت الرواية عنه، أما عن خلو مصحف ابن مسعود من المعوذتين، فلعل ذلك كما يقول المازري: "ويحتمل ما روي من إسقاط المعوذتين من مصحف ابن مسعود أنه اعتقد أنه لا يلزمه كتب كل القرآن، وكتب ما سواهما، وتركهما لشهرتهما عنده وعند الناس"[(٣)].

أو يحتمل كما يقول صاحب (فواتح الرحموت): "أن هذه السور كانت من أوراده – رضي الله عنه – فاكتفى بالحفظ من الكتابة، أو كان مكتوباً عنده في قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف"[(٤)].

(١) أحكام القرطبي ١/ ١١٤.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٤٨ ـ ٤٩، والإتقان ١/ ٨٢.
(٣) مسلم بالنووي ٢/ ١٠٨ ـ ١١٠.
(٤) فواتح الرحموت ٢/ ١٠.

هذا عن موقف العلماء من هذه المسألة، والذى ينبغى أن نجزم بـه هـو القول بأن إسقاط الفاتحة والمعوذتين من مصحف ابن مسعود ليس دليـلا علـى إنكاره لهذه السور إذ ليس من المعقول أن يظن أحد ذلك بابن مسعود وهو مـن أحرص الصحابة عناية بالقرآن حفظا وتفسيرا وعملا فهو أول من جهر بالقرآن بعد رسول الله [(١)]، وأحد الثلاثة الذين انتهى إليهم العلم [(٢)]، كما أنه أحـد السـبعة الذين حفظوا القرآن الكريم فى حياة النبى ﷺ [(٣)]، وأحد الأربعة الذين أمر النبى بأخذ القرآن عنهم، إذ روى عنه أنه قال (استقرئوا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود ـ فبدأ به ـ ومن سالم مولى أبى حذيفة ومن أبـى بـن كعـب، ومـن معاذ بن جبل [(٤)].

أضف إلى ذلك شهادة الصحابة أنفسهم له بغزارة علمه وتنوع ثقافته فهو عند عمر "كنيف ملئ علما" وعند أبى مسعود: "أعلم من بقى بمـا أنـزل علـى محمد ﷺ [(٥)]، على حين وصفه أبو موسى الأشعرى بقوله "لا تسألوا عـن شـئ وهذا الحبر بين أظهركم" [(٦)]، كما سئل عنه على فأجاب: "أما ابن مسـعود فقـرأ القرآن وعلم السنة وكفى بذلك" [(٧)].

---

(١) سيرة ابن هشام ٣/ ١٤٣.
(٢) قال مسروق: انتهى العلم إلى ثلاثة: عالم بالمدينة وعالم بالشام وعـالم بـالعراق فعـالم المدينة على بن أبى طالب، وعالم العراق عبد الله بن مسعود، وعالم الشام أبو الـدرداء. انظر: أعلام الموقعين ١/ ١٥.
(٣) وهم: أبى بن كعب وابن مسعود وأبو الدرداء وعثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب وأبو موسى الأشعرى وزيد بن ثابت، ذكرهم الذهبى ثم قال: "فهؤلاء الذين بلغنا أنـهم حفظـوا القرآن فى حياة النبى ﷺ وأخذ عنهم عرضا وعليهم دارت أسانيد قراءة الأئمـة العشـر" معرفة القراء ١/ ٢٩.
(٤) رواه البخارى فى كتاب فضائل القرآن باب القراء من أصحاب النبى ﷺ ٣/١٦٢ ـ ١٦٣.
(٥) طبقات ابن سعد ٢/ ٣٤٣.
(٦) نفسه ٢/ ٣٤٣.
(٧) الاستيعاب ٣/ ٣٩٩.

كذلك عرف ابن مسعود من نفسه مدى علمه وخاصة بكتاب الله تعالى حتى أنه قال في خطبة له: "والله لقد علم أصحاب النبي ﷺ أني من أعلمهم بكتاب الله وما أنا بخيرهم"[1] كما قال "ما أنزلت سورة إلا وأنا أعلم فيم نزلت ولو أعلم أن أحدا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل أو المطايا لأتيته"[2].

ومما يؤيد عدم إنكاره لشيء من القرآن في نظري أيضا ما تمتع به ابن مسعود من ورع وتقوى، حيث روى عنه أنه لما قدم على الكوفة حضر عنده قوم وذكروا له بعض قول عبد الله، وقالوا: يا أمير المؤمنين: ما رأينا رجلا أحسن خلقا ولا أرفق تعليما ولا أحسن مجالسة، ولا أشد ورعا من ابن مسعود، قال علي: أنشدكم بالله: أهو الصدق من قلوبكم؟ قالوا: نعم، قال: اللهم أشهد أني أقول مثل ما قالوا وأفضل"[3].

أقول لا يظن بابن مسعود أن ينكر الفاتحة من القرآن، وقد صلى مع رسول الله ﷺ وسمعه يقرؤها في كل صلاة، فضلا عن سماعه لقوله ﷺ "من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج، ثلاثا غير تمام"[4]، وقوله أيضا ﷺ لأبي سعيد المعلى أن رسول الله ﷺ قال له: "لأعلمنك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد، قال: فأخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج من المسجد قلت: يا رسول الله إنك قلت لأعلمنك أعظم سورة في القرآن، قال: نعم،

---

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن باب القراء من أصحاب النبي ١٦٣/٣.

(٢) نفسه.

(٣) تفسير القرطبي، ٥٠/١.

(٤) رواه مسلم في كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، ٢٩٦/١، والخداج: النقصان، يقال خدجت الناقة إذا ألقت ولدها قبل أوان النتاج وإن كان تام الخلقة، وأخدجت الناقة إذا جاء بولدها ناقص الخلق وإن كانت أيامه تامة فهي مخدج والولد مخدج، انظر مادة (خدج) في لسان العرب ١١٠٨/٢، ومختار الصحاح، ص١٧٠.

الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته"[1]، وغير ذلك من الأحاديث التي توضح فضل هذه السورة وبيان مكانتها.

يقول الباقلاني: "لا يجوز أن يضاف إلى عبد الله أو إلى أبي بن كعب أو زيد أو عثمان أو علي أو واحد من ولده أو عترته جحد آية أو حرف من كتاب الله وتغييره أو قراءته على خلاف الوجه المرسوم في مصحف الجماعة بأخبار الآحاد، إن ذلك لا يحل ولا يسمع، بل لا تصلح إضافته إلى أدنى المؤمنين في عصرنا، فضلا عن إضافته إلى رجل من الصحابة"[2].

هذا فيما يتصل بابن مسعود، أما ما نسب إلى أبي بن كعب من إثباته دعاء القنوت في مصحفه وادعى أنه قرآن، فإن هذا الكلام لا أساس له من الصحة أيضا، لأن أبيا كان أحد كتبة الوحي وهذا بالضرورة يجعله على مبلغ عظيم من معرفة كتاب الله تعالى مقدمه ومؤخره، ناسخه ومنسوخه، مكيه ومدنيه، أسباب نزوله ومواضعه، وليس أدل على جودة حفظه لكتاب الله تعالى من قراءة النبي ﷺ عليه، فقد روى عن أنس بن مالك أنه قال: "إن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب: إن الله أمرني أن أقرأ عليك "لم يكن الذين كفروا..." فقال له أبي: آلله سماني لك؟ قال: نعم، فجعل أبي يبكي"[3].

أضف إلى ذلك أن أبيا كان سيد القراء، فلقد روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: قال عمر: "أبي أقرؤنا"[4].

---

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن باب فاتحة الكتاب، ٣/١٦٣.

(٢) انظر: البرهان، ١/ ١٢٩.

(٣) سير أعلام النبلاء ١/٢٨٠.

(٤) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ، ٣/١٦٣.

ومع تسليمنا جدلا بأن دعاء القنوت كان مكتوبا فى مصحف أبى، فلعل ذلك مرجعه إلى أن أبيا كتبه على ظهر مصحفه لئلا ينساه كما يكتب الواحد منا بعض الأدعية على ظهر مصحفه ولله دره الباقلانى، حيث قال: "ثم إذا صرنا إلى القول فيما روى عنه من إثبات هذا الدعاء فى مصحفه لم نجده ظاهرا منتشرا ولا مما يلزم قلوبنا العلم بصحته، ويلزمنا الإقرار به، والقطع على أبى بأنه كتب ذلك، بل إنما يروى ذلك من طرق يسيرة نزرة، رواية الآحاد التى لا توجب العلم ولا تقطع العذر، ولا ينبغى لمسلم عرف فضل أبى وعقله وحسن هديه وكثرة علمه ومعرفته بنظم القرآن وما هو منه مما ليس من جملته أن ينسب إليه أنه كتب دعاء القنوت فى مصحفه أو اعتقد أنه قرآن، فإن اعتقاد كونه قرآنا أبين وأفحش فى الغلط من كتبته فى المصحف، فإن كان ذلك كذلك سقط التعلق بهذه الرواية سقوطا ظاهرا، ومما يدل على وهاء هذا الخبر عن أبى علمنا بأن عثمان تشدد فى قبض المصاحف المخالفة لمصحفه وفى المطالبة بها وتحريقها، وإذا كان ذلك كذلك لكانت العادة توجب أن يكون مصحف أبى أول مقبوض ومأخوذ وإذا كان ذلك وجب أن يكون مصحف أبى الذى فيه إثبات هذا الدعاء كان مما قد أخذ وقبض، فكيف بقى حتى رآه الناس؟، ورووا أنه كان عند أنس بن مالك ويقول بعضهم: هذا لا أصل له وقد رأينا مصحف أنس الذى ذكر أنه مصحف أبى وكان موافقا لمصحف الجماعة بغير زيادة ولا نقصان، ولو صح وثبت أنه وجد مصحف ينسب إلى أبى فيه دعاء القنوت لوجب أن يعلم أنه مكذوب موضوع، قصد بوضعه إفساد الدين وتفريق كلمة المسلمين والقدح فى نقلهم، والطعن فى مصحفهم الذى هو إمامهم"(١).

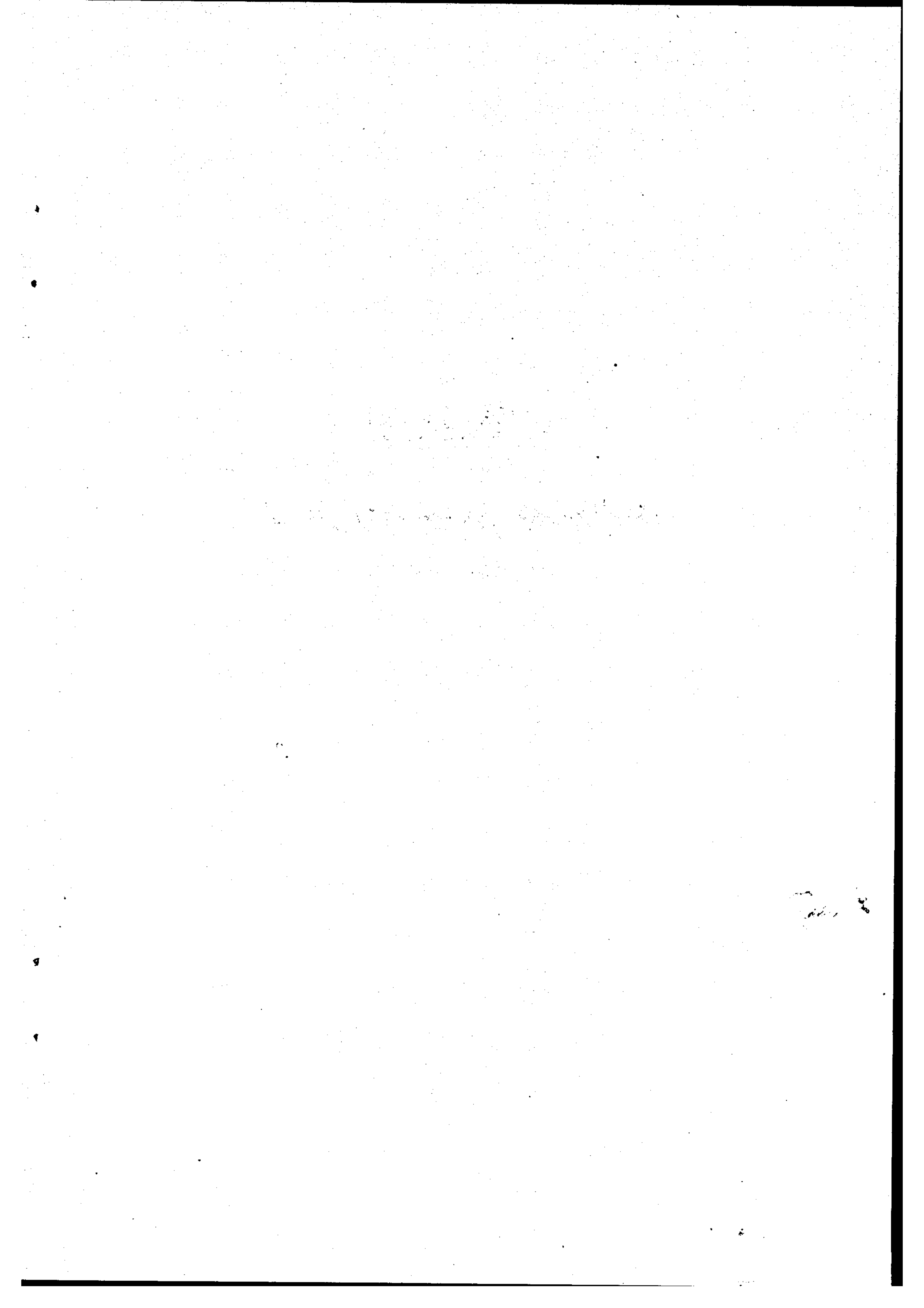
هذا وحتى لا يكون كلامنا تقريرا نظريا بعيدا عن التطبيقية فسوف أعرض فى الصفحات المقبلة بعض الفروع الفقهية المتنوعة والناجمة عن اختلاف الفقهاء فى حجية القراءة الشاذة ..

---

(١) انظر: إعجاز القرآن، ص١٣٥.



أثر القراءة الشاذة فى اختلاف الفقهاء



١.إنظار المدين المعسر

يقول تعالى: "وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون" (٢٨٠: البقرة).

فى هذه الآية الكريمة يأمر الله سبحانه وتعالى الدائن أن يمهل المدين فى حالة إعساره إلى أن يتمكن من أداء الدين.بيد أنه قد حصل خلاف بين العلماء فى حكم الإنظار المأمور به فى الآية، فذهب ابن عباس وشريح والضحاك والسدى وإبراهيم إلى القول بأن الإنظار مختص بدين الربا فقط أما الديون وسائر المعاملات الأخرى فليس فيها نظر.بل تؤدى إلى أهلها، أو يحبس فيه حتى يوفيه، ولذلك فقد روى أن شريحاً حبس أحد المدينين، فقيل له:إنه معسر، والله يقول فى كتابه: "وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة"، فقال له شريح: إنما ذلك فى الربا خاصة، يقول تعالى "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"(٥٨:النساء)، ولا يأمرنا الله بشئ ثم يعذبنا عليه"[١].

وفى الجانب المقابل ذهب عامة الفقهاء إلى القول بأن الإنظار واجب عند العسر فى كل دين لا فى خصوص دين الربا، فكل من أعسر أنظر[٢]..

هذا وقد احتج الجمهور القائل بأن الآية عامة فى الديون كلها بالقراءة المتواترة الواردة فى المصحف العثمانى "وإن كان ذو عسرة" برفع (ذو)، وتكون (كان) على هذا تامة[٣]، أى بمعنى: وجد أوحدث أو وقع وعلى هذا يكون معنى

---

(١) انظر: تفسير الطبرى ٥/ ١٢٠ ـ ١٢٣، وتفسير القرطبى ٣/ ٣٧١ والتفسير الكبير ٧/ ١٠٢، وأحكام الجصاص ٤٧٣/١ وأحكام ابن العربى ٢٤٥/١ ـ ٢٤٦.

(٢) انظر:المصادر السابقة.

(٣) هذا هو رأى الجمهور، وجوز الطبرى أن تكون (كان) على هذا النحو ناقصة والخبر محذوف تقديره:"وإن كان من غر مائكم ذو عسرة: وارتفع قوله"فنظرة" على خبر ابتداء مقدر تقديره: فالواجب نظرة، أو فالحكم نظرة. انظر تفسير الطبرى ٥/ ١٢٠ والمحرر الوجيز لابن عطية ٢/ ٤٩٤.
ومما تجدر الإشارة إليه أن لكان ثلاثة أنواع هى ـ الأول: أنها تأتى تامة، أى تستغنى بمرفوعها كقوله تعالى"وإن كان ذو عسرة"
والثانى: أنها تأتى ناقصة، أى لم تكتف بمرفوعها كقوله تعالى"وكان ربك قديرا".
والثالث:إنها تأتى زائدة:كقولك"ما كان أحسن زيدا" انظرذلك فى:أوضح المسالك١/٢٣١-٢٦٨.

الآية: وإن وجد ذو عسرة من الناس ــ سواء المدين بالربا أوغيره ــ فنظرة إلى ميسرة[١].

وفى الجانب المقابل احتج القائلون بأن الإنظار خاص بدين الربا بالقراءة الشاذة التى قرأ بها عثمان[٢] ووردت فى مصحف أبى بن كعب[٣] وهــى "وإن كان ذا عسرة فنظرة إلى ميسرة" بنصب لفظ "ذا" وتكون (كان) على هذا النحــو ناقصة، ويكون اسمها ضميراً يعود على التائب من الربا المستفاد من قوله تعالى "وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم" ويكون المعنى: وإن كان الــذى عليــه الربــا ذا عسرة فنظرة إلى ميسرة"[٤].

وقد أيد أصحاب هذا الاتجاه مذهبهم بما ورد فى سبب نزول هذه الآيــة حيث نزلت بشأن إنظار المعسر فى أداء ما عليه من الربا، فقد روى أنه لما نزل قوله تعالى "فأذنوا بحرب من الله ورسوله" قال الإخوة الثقفيــون الذيــن كــانوا يعاملون بالربا، بل نتوب إلى الله فإنه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله، فرضــوا برأس المال وطالبوا بنى المغيرة بذلك، فشكا بنو المغيرة العسرة، وقالوا: أخرونا إلى أن تدرك الغلات، فأبوا أن يؤخروهم، فأنزل الله تعالى "وإن كان ذو عســرة فنظرة إلى ميسرة"[٥].

كذلك عضد القائلون بأن الإنظار خاص بدين الربا بأن هذه الآية وردت عقب آيات الربا، فتكون خاصة بدين الربا دون غيره من الديون الأخرى، بيــان ذلك أن الله تعالى قال فى الآية المتقدمة "وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم" من غير بخس ولا نقص، ثم قال فى هذه الآية "وإن كان من عليه المال معســراً وجــب

---

(١) انظر: تفسير القرطبى ٣/٣٧١.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٣٧٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٤٠ وتفسير القرطبى ٣/ ٣٧١ ــ ٣٧٢.

(٥) اقرأ ذلك فى: التفسير الكبير ٧/ ٩٩ ــ ١٠٢ وتفسير القرطبى ٣/ ٣٧٠.

إنظاره إلى وقت القدرة ؛لأن النظرة يراد بها التأخر، فلابد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخر، وهذا الحق هو دين الربا[١].

تعقيب وتوجيه:

فى ضوء ما سبق يبدو لى أن ما ذهب إليه الجمهور من القول بأن حكم الإنظار عام على سائر الديون وليس مختصا بدين الربا ــ هو الراجح فى نظرى وذلك لثبوت كثير من الأحاديث الصحيحة الصريحة التى يأمر فيها النبى ﷺ بإنظار المعسر فى أداء ما عليه من الديون دون تقييد هذا الإنظار بدين الربا من ذلك قوله ﷺ "من أنظر معسرا كان له بكل يوم صدقة"[٢]، وقوله أيضا ﷺ "كان رجل يداين الناس وكان يقول لفتاه: إذا أتيت معسرا فتجاوز عنه، لعل الله أن يتجاوز عنا، فلقى الله فتجاوز عنه"[٣]، وفى رواية لمسلم "إن الله تعالى يقول له: ماذا عملت فى الدنيا؟ فيقول: يارب أتيتنى مالا، فكنت أبايع الناس، وكان من خلقى التجاوز، فكنت أيسر على الموسر، وأنظر المعسر، فيقول الله له: أنا أحق بذلك منك، تجاوزوا عن عبدى"[٤] وغير ذلك من هذه الأحاديث التى تبين أن الله عز وجل أعد أعظم الأجر وكرم المثوبة لمن ينظر المعسر[٥].

أضف إلى ذلك أن القول بأن الإنظار واجب عند العسر فى كل دين يتمشى مع المبدأ الذى قررته الشريعة الإسلامية، فى باب المعاملات، وهو مبدأ التسامح والتجاوز، وفى هذا يقول النبى ﷺ : "رحم الله عبدا سمحا إذا باع، وسمحا إذا اشترى، وسمحا إذا اقتضى" وفى رواية "وإذا قضى"[٦].

---

(١) التفسير الكبير ٧/ ١٠٢ ــ ١٠٣.
(٢) انظر: عمدة القارئ شرح صحيح البخارى للعينى، باب (من أنظر معسرا) ٩/ ٢٧٤.
(٣) تفسير ابن كثير ١/ ٣١٣.
(٤) المصدر السابق.
(٥) انظر هذه الأحاديث وغيرها فى: سنن ابن ماجه كتاب (الصدقات) باب (إنظار المعسر)، ٢/٨٠٨، وتفسير ابن كثير ١/٣١٣ ــ ٣١٥.
(٦) رواه ابن ماجه فى كتاب (التجارات) باب (السماحة فى البيع ٢/ ٧٤٢. وسمحا: أى سهلا، سخى النفس، كريم الخلق. واقتضى: طالب بماله عند الناس. وقضى: أدى ما عليه.

ولعل وجاهة القول بأن الإنظار عام فى كل الديون هى التى حدت ببعض العلماء إلى أن يصف هذا القول بأنه الرأى الأحسن وفى هـذا يقـول النحـاس: "وأحسن ما قيل فى هذه الآية قول عطاء والضحاك والربيع بن خيثم: هى لكـل معسر ينظر فى الربا والدين كله، فهذا قول يجمع الأقوال"[1].

وفى الجانب المقابل وصف بعض العلماء القول بأن الإنظار خاص بدين الربا بأنه قول ضعيف، يقول ابن العربى: "أما من قال إنه فى دين الربا فضعيف ولا يصح ذلك عن ابن عباس، فإن الآية وإن كان أولها خاصا، فإن آخرها عام، وخصوص أولها لا يمنع من عموم آخرها، لا سـيما إذا كـان العـام مسـتقلا بنفسه"[2].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا إذا أمعنا النظر فيما اسـتدل بـه القائلون بأن الإنظار خاص بدين الربا، نجد أن أدلتهم تعوزها الدقة، فاسـتدلالهم بالقراءة الشاذة "وإن كان ذا عسرة" على مذهبهم لهو استدلال غير مسلم به، لأن هذه القراءة قد عورضت بقراءة أخرى وهى قراءة الجمهور المتواترة "وإن كان ذو عسرة" والتى قد أجمع عليها القراء المشهورون، ولذا فهى مقدمة على غيرها من القراءات.

كذلك فإن احتجاجهم على مذهبهم بما ورد فى سبب نزول الآية لا وجـه له أيضا، لأن الصحيح أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما ذهب إلى ذلك جمهور العلماء.

كذلك لا مبرر أيضا باستدلالهم على مذهبهم بمجئ هذه الآية عقب آيات الربا، لأنه يجوز أن تكون الواو فى قوله "وإن كان "للاستئناف، وحينئـذ تكـون الجملة منفصلة عما قبلها مبتدئة حكما جديدا فى حق عموم الغـارمين، إلا أنـها

---

(١) انظر: تفسير القرطبى ٣/ ٣٧١.

(٢) أحكام القرآن ١/ ٢٤٥.

جاءت بعد آيات الربا لما بينهما من المناسبة فى الدين، وعلى هذا فإن طلب انتظار المدين حتى يمتلك ما يوفى به دينه عام لكل المدينين ولا يختص بدين الربا فقط[١].

هذا عن أدلة القائلين بأن الإنظار خاص بدين الربا، كذلك فإن الإنصاف يقتضينا أن نشير إلى أن ثمة دليلاً ضعيفاً استدل به القائلون بأن الإنظار عام فى كل الديون، حيث قالوا بأنه لا يجوز أن يكون الإنظار فى الربا، لأن الله تعالى قد أبطله، فكيف يكون منظراً به؟ فالواجب أن تكون الآية عامة فى سائر الديون[٢].

أقول إن هذا الاحتجاج لا أساس له من الصحة، لأن الله تعالى ـ كما يقول الجصاص ـ "إنما أبطل الربا وهو الزيادة المشروطة، ولم يبطل رأس المال، لأنه قال "وذروا ما بقى من الربا" والربا هو الزيادة، ثم قال "وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم" ثم عقب ذلك بقوله "وإن كان ذو عسرة" يعنى سائر الديون ورأس المال أحدها، وإبطال ما بقى من الربا لم يبطل رأس المال بل هو دين عليه يجب أداؤه[٣].

وأخيراً بقى أن نشير إلى أن هناك مذهباً ثالثاً فى هذه المسألة قد روى عن متأخرى المالكية، مفاده أن حكم الإنظار المأمور به فى الآية خاص بدين الربا، أما بقية الديون وسائر المعاملات الأخرى فتقاس عليه[٤].

يقول ابن العربى معقباً على هذا الرأى ما نصه: "ومن قال إنه نص فى الربا وغيره مقيس عليه فهو ضعيف، لأن العموم قد يتناول الكل فلا مدخل للقياس فيه[٥].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ١٥٠.
(٢) أحكام الجصاص ١/ ٤٧٣.
(٣) نفسه.
(٤) انظر أحكام الجصاص ٤٧٣/١، وأحكام ابن العربى ٢٤٥/١.
(٥) أحكام ابن العربى ٢٤٥/١.

٣- نكاح المتعة *

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن نكاح المتعة باطل، واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعقول، أما المنقول فقوله تعالى: "والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون" (٥ ــ ٧: المؤمنون) فقد دلت هذه الآية على أن المتعة محرمة، لأنها لم تجوز للإنسان إلا الزوجات وملك اليمين، أما المتمتع بها فليست بملك يمين "لأن المرأة المعقود عليها لا تكون مملوكة، لأنه لا يعقد الا على المرأة المراد اتخاذها زوجة، والزوجية لا تجتمع مع الملك، وأما خروج المتمتع بها عن الزوجية، فذلك واضح لأن للزوجية آثارا تترتب عليها ولا يوجد واحد منها فى المرأة المتمتع بها، والآثار لوازم، وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم"(١).

روى عن عائشة والقاسم بن محمد ــ رضى الله عنهما ــ أنهما قالا: "تحريمها ــ أى المتعة ــ فى القرآن، وذلك قوله تعالى "والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم، أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون"، وليست المتعة نكاحا ولا ملك يمين"(٢).

كما يقول الجصاص: "فقصر إباحة الوطء على أحد هذين الوجهين وحظر ما عداهما بقوله تعالى: ".. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون"

---

* صورة هذا النكاح أن يقول لها عند العقد: أتمتع بك شهرا أو سنة أو أقل أو أكثر من الزمن، بكذا من المال، أو غير ذلك من الألفاظ التى تدل على تأقيت عقد الزواج، وسمى هذا النكاح بالمتعة، لأن الرجل ينتفع بالزواج ويتمتع به إلى الأجل الذى وقته.

(١) انظر: فتح القدير ٢/ ٣٨٥ والمدونة ٢/ ١٩٦ والمهذب ٢/ ٤٦ والمغنى ٧/ ٥٧١ والمحلى ١١/ ١٤١ ــ ١٤٢ والبحر الزخار ٣/ ٢٢ ــ ٢٣ والسيل الجرار ٢/ ٢٦٧ ــ ٢٦٨.

(٢) انظر تفسير القرطبى ٥/ ١٣٥ ــ ١٣٦.

والمتعة خارجة عنهما، فهي إذن محرمة ....، ثم قال بعد ذلك "واسم الزوجة إنما يقع عليها ويتناولها إذا كانت منكوحة بعقد نكاح، وإذا لم تكن المتعة نكاحا لم تكن هذه زوجة، فإذا خرجت المتعة عن أن تكون نكاحا أو ملك يمين كانت محرمة بتحريم الله إياها في قوله تعالى "فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون"[(١)].

كذلك أجمعت الروايات الصحيحة على أن المتعة كانت مباحة في صدر الإسلام، ثم حرمت وتكرر الترخيص والمنع[(٢)] حتى نهى عنها رسول الله ﷺ إلى يوم القيامة، فقد روى مالك في (الموطأ) أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية"[(٣)].

كذلك روى الربيع بن سبرة الجهني أن أباه حدثه أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال: " يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شئ فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا"[(٤)].

هذا عن المنقول، كذلك فإن العقل يؤيد تحريم نكاح المتعة لأن مقتضى عقد الزواج حل العشرة ودوامها وإقامة الأسرة وتربية الأولاد والقيام على شئونهم، وذلك لا يكون على الوجه الكامل إلا إذا كانت عقدة الزواج باقية لا يفرقها إلا الموت[(٥)].

---

(١) أحكام القرآن ٢/١٤٩.
(٢) اختلف العلماء في عدد مرات النهي عن نكاح المتعة، وللوقوف على ذلك انظر: تفسير القرطبي ٥/ ١٢٦، وسبل السلام ٣/ ١٣٩، ومسلم بالنووي ٩/ ١٧٩، وفتح الباري ٩/ ١٧٠ وبداية المجتهد ٢/ ٥٤، وأحكام ابن العربي ١/ ٣٨٩.
(٣) الموطأ، كتاب (النكاح) باب (نكاح المتعة) ص٤٢٧، وكذلك راجعه في صحيح البخاري، كتاب (المغازي) باب (غزوة خيبر)، ومسلم في كتاب (النكاح) باب (نكاح المتعة) ٩/١٨٠.
(٤) مسلم بالنووي (كتاب النكاح)، باب (نكاح المتعة) ٩/ ١٨٦.
(٥) الأحوال الشخصية لأبي زهرة ص ٥٢.

لهذه الأدلة ولغيرها فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى القول ببطلان نكاح المتعة وتحريمه، بل قد حكى بعض العلماء الإجماع في ذلك[1].

هذا عن رأى جمهور الفقهاء، وفي الجانب المقابل ذهب الشيعة الإمامية الاثناعشرية إلى القول بجواز نكاح المتعة، واستندوا في ذلك إلى القراءة الشاذة المروية عن ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وسعيد بن جبير في قوله تعالى "فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة" (٢٤: النساء)، حيث روى أنهم كانوا يقرءونها هكذا: "فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى"[2] بزيادة "إلى أجل مسمى"، وهذه الزيادة تدل ــ كما يزعمون ــ على جواز نكاح المتعة[3].

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن الاحتجاج بهذه القراءة الشاذة باطل عند جميع الفقهاء سواء الرافضين للاحتجاج بالقراءات الشاذة، أو القائلين بحجيتها.

أما الرافضون لحجية القراءة الشاذة فهذا أمر بيّن واضح لأن القراءة الشاذة عندهم ليست بقرآن، لأنها ليست متواترة كما أنها ليست خبراً، لأجل روايتها قرآنا، ومن ثم فلا يجوز الاحتجاج بها.

وفي هذا يقول الطبري: "وأما ما روى عن أبي بن كعب وابن عباس من قراءتهما "فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى" فقراءة بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين، وغير جائز لأحد أن يلحق في كتاب الله تعالى شيئا لم يأت به الخبر القاطع العذر عمن لا يجوز خلافه"[4].

---

(١) انظر: مسلم بالنووى ٩/ ١٧٩ وفتح البارى ٩/ ١٧٣، وبدائع الصنائع ٤/ ١٥٠ ونيل الأوطار ٦/ ١٣٦.

(٢) انظر هذه القراءة في: البحر المحيط ٣/ ١٢٠ وتفسير القرطبي ٥/ ١٣٥ وأحكام ابن العربي ١/ ٣٨٩، ونيل الأوطار ٦/ ١١٨ والتفسير الكبير ٨/ ١٥٠ .

(٣) انظر: الاستبصار للطوسى ٣/ ١٤٩ ومن لا يحضره الفقيه ٣/ ٤٣٠ ــ ٤٣١.

(٤) تفسير الطبرى ٥/ ١٣.

كما يقول المقدسي: "إلى أجل مسمى" ليست بقرآن، فليس بمنزل من الله تعالى، لأنه ليس بين الدفتين، لو كان من القرآن لوجدناه فيه ولجازت قراءته فى المحاريب وبين أظهر الناس، ولما لم يجز ذلك بحال علم أنه ليس من القـــرآن، وكفانا بالمصحف وإجماع الصحابة، ألا أنا أجمعنا على أن سورتى القنوت ليستا من القرآن وإن كانت فى قراءة أبى، فكذلك هذا مثله"[1].

كذلك يقرر الشوكانى هذا المعنى بقوله:"وأما قراءة ابـــن عبـــاس وابـــن مسعود وأبى بن كعب وسعيد بن جبير ".. إلى أجل مسمى" فليست بقـــرآن عنـــد مشترطى التواتر، ولا سنة لأجل روايتها قرآنا، فيكون من قبيل التفسير للآيـــــة، وليس ذلك بحجة"[2].

كما يؤكد هذا النووى بقوله:"إن هذه الرواية عن ابن عباس وغيره شاذة لا يحتج بها قرآنا ولا خبرا ولا يلزم العمل بها"[3].

هذا عن موقف الرافضين للاحتجاج بالشواذ من هذه القراءة، أما القائلون بحجية الشواذ، فقد سلكوا إزاء هذه القراءة الشاذة مسلكين:

أولهما: التشكيك فى نسبة هذه القراءة إلى أبى وابن عباس والقول بعدم صحتها، وفى هذا يقول ابن العربى :"ولم يصح ذلك ــ أى هذه القراءة الشاذة ــ عنهما ــ أى عن ابن عباس وأبى ــ فلا تلتفتوا إليه" وقوله تعالى "فما اســـتمتعتم به منهن" يعنى النكاح الصحيح"[4].

وثانيهما: على فرض صحة هذه القراءة فإنها لا تدل أيضا على إباحة نكاح المتعة، لأن الأجل المذكور فيها ليس المراد به أجـــل المتعـــة لأن الأجـــل

---

(١) رسالة فى تحريم نكاح المتعة للمقدسى ص ٩٠.

(٢) نيل الأوطار ٦/ ١٣٨.

(٣) مسلم بالنووى ٩/ ١٧٩.

(٤) أحكام القرآن ١/ ٣٨٩.

يجوز أن يكون داخلا على المهر فيكون تقديره :"فما دخلتم به منهن بمهر إلى أجل مسمى فآتوهن مهورهن عند حلول الأجل"[1].

هكذا كان موقف القائلين بحجية الشواذ من قراءة "إلى أجل مسمى" وهو موقف يقوم كما رأينا ـ على رفض هذه القراءة تارة، أو تأويلها تارة أخرى.

وفى نظرى، أنه مع تسليمنا بثبوت هذه القراءة، فإنه على الرغم من ذلك لا يمكن الاحتجاج بها على جواز نكاح المتعة، لأنها معارضة بما هو أقوى منها، وهى النصوص القرآنية القاطعة بتحريم هذا النكاح، يقول تعالى :"والذين هم لفروجهم حافظون. إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين. فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون" (٥ ـ ٧: المؤمنون).

وفى هذا يقول الآلوسى: "القراءة الشاذة، وما دل على التحريم كآية: "والذين هم لفروجهم...." قطعى فلا تعارضه"[2].

أضف إلى ذلك أن هذه القراءة متعارضة أيضا مع الأحاديث الصحيحة الصريحة بحرمة نكاح المتعة، ومن ثم فلا يجوز الاحتجاج بها، لأن القراءة الشاذة تكون حجة فى نظرى ـ كما أوضحت سابقا ـ إذا لم يكن ثمة خبر يعارضها.

ليس الأمر هذا فحسب، بل على فرض التسليم جدلا بأن أدلة تحريم نكاح المتعة متكافئة مع أدلة إباحتها، فإن الحرمة تتقدم على الإباحة كما هو مقرر فى علم الأصول، لأن تقديم المحرم قد يؤدى إلى ترك المباح، وتقديم المباح قد يؤدى إلى ارتكاب الحرام، وترك المباح أولى من ارتكاب الحرام.

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ١٤٨.

(٢) روح المعانى ٦/ ٧.

هذا ولعله من المفيد أن أشير إلى أنه بالإضافة إلـــى احتجـــاج الشيعـــة الإمامية بالقراءة الشاذة فإنهم قد استدلوا أيضا بالآية نفسها علـــى جـــواز نكـــاح المتعة وذلك من وجوه ثلاثة هى[1]:

الأول: إن الآيـــة عبرت بالاستمتاع دون النكاح فقالت "فمـــا اســـتمتعتم" فدل ذلك على صحة عقد المتعة، كصحة عقد النكاح الدائم.

الثانى: إن الآيـــة ذكرت الأجـــور دون المـــهور، فقـــالت "فـــآتوهن أجورهن" فالإجارة هنا عقد على منفعة، والمنفعة هى التمتع بالمرأة إلى أجل.

الثالث: إن الآية نصت على أن إتيان الأجور يكون بعد الاستمتاع بهن، وهذا يكون فى نكاح المتعة، ولكن المهر يجب فى النكاح الصحيح بالعقد نفســـه، ولا يتوقف على الاستمتاع بالزوجة، فبمجرد حصول عقد النكاح يجـــب المـــهر على الزوج، فيؤخذ المهر من الزوج أولاً، ثم يمكن من الاستمتاع بالزوجة.

تلك هى الوجوه الثلاثة التى استنبطها الشيعة الإمامية من قوله تعـــالى: "فما استمتعتم به...." ليؤكدوا بها مذهبهم القائل بجواز نكاح المتعة.

ونحن إذا أمعنا النظر فى هذه الوجوه نرى ـــ كما رأى علماؤنا ـــ أنـــها مردودة ولا تدل على جواز نكاح المتعة فقولهم بأن الله عبر فـــى الآيـــة بلفـــظ الاستمتاع دون لفظ النكاح، والاستمتاع والمتعة بمعنى واحد، فهذا كـــلام غـــير صحيح لأن التعبير فى الآية بالاستمتاع إنما يراد به الاستمتاع بالزوجة الشرعية، يدل على ذلك سياق الآيات، حيث بدئت بقوله تعالى :"ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم" وختمت بقوله "ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات": فـــدل ذلك على أن المراد بالاستمتاع هنا ما كان عن طريق النكاح، وليس المراد بـــه المتعة المحرمة شرعا"[2].

---

(1) انظر هذه الوجوه فى : مسائل الخلاف ٢/ ٧٢ وما بعدها والاســـتبصار ٣/ ١٥١ ومـــا بعدها، ومن لا يحضره الفقيه ٣/ ٤٣٠ ـــ ٤٣١ والشريعة الإسلامية للذهبى ٧٤ ـــ ٧٦.

(2) اقرأ فى ذلك : فى أحكام الأسرة لأستاذنا الدكتـــور محمـــد بلتـــاجى ٥/ ٢٤٠ ـــ ٢٤٢، والوجيز فى أحكام الأسرة، لأستاذنا الدكتور عبد المجيد مطلـــوب ص٥٢ـــ٥٦، وكذلـــك انظر: الفقه الإسلامى وأدلته٧/ ٤٦ـــ ٦٩.

كذلك فإن التعبير بالأجرة فى الآية لا يدل على صحة نكاح المتعة ــ كما يقولون ــ لأن القرآن عبر عن المهر بالأجر على سبيل المجاز فى آيات كثيرة، كقوله تعالى :"فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهــن أجورهــن" (٢٥: النســاء): أى وآتوهن مهورهن، وقوله أيضا :"والمحصنات من المؤمنات والمحصنــات مــن الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنيــن غيــر مســافحين ولا متخذى أخدان" (٥: المائدة) أى مهورهن، وقوله أيضا :"يا أيها النبــى إنــا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن" (٥٠: الأحزاب) وغير ذلك من الآيات.

أما استدلالهم بأن الله أمر بإيتاء الأجر بعد الاستمتاع، والمهر إنما يجب بالعقد نفسه، فإنه استدلال لا وجه له، لأن ذلك من باب التقديم والتأخير وتقديره: فآتوهن أجورهن إذا استمتعتم بهن" أى إذا أردتم الاستمتاع بهن، مثل قوله تعالى "إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن" أى: إذا أردتم الطلاق، ومثل:"إذا قمتــم إلــى الصلاة فاغسلوا" أى: إذا أردتم القيام إلى الصلاة، وغير ذلك.

وبعد ففى ضوء ما سبق يتضح لنا أن الآية التى استدل بها الإماميــة لا دليل فيها مطلقا ــ لا من قريب ولا من بعيد ــ على جواز نكاح المتعة، وهــذا هو ما نص عليه العلماء ــ قدامى ومحدثين ــ فمن القدماء يقول ابن الجــوزى: "وأما الآية فإنها لم تتضمن جواز المتعة لأنه تعالى قال فيها "أن تبتغوا بــأموالكم محصنين غير مسافحين" فدل ذلك على النكاح الصحيح"[1].

كما يقول ابن منظور اللغوى: "وأما قوله عز وجل عقب ما حــرم مــن النساء :" وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين" أى عاقدين النكاح الحلال غير زناة "فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة" فإن الزجاج ذكر أن هذه الآية غلط فيها قوم غلطا عظيما لجهلهم باللغة، وذلــك أنهم ذهبوا إلى أن قوله تعالى "فما استمتعتم به منهن" ــ من المتعة التى قد أجمع

(١) زاد المسير ٢/ ٥٣ ــ ٥٤.

أهل العلم أنها حرام، وإنما معنى "فما استمتعتم به منهن" على عقد التزويج الذى جرى ذكره "فآتوهن أجورهن فريضة": أى مهورهن، ومن زعم أن فـــى قولـــه تعالى: "فما استمتعتم به منهن" التى هى الشرط فى التمتع الذى يفعله الرافضة فقد أخطأ خطأ عظيما، لأن الآية واضحة بينة"[1].

ومن المحدثين يقول الشنقيطى: "فالآية فى عقد النكاح لا فى نكاح المتعة، كما قال به من لا يعلم معناها"[2].

كما يقول المرحوم الدكتور مصطفى زيد: "فالآية لا علاقة لـــها بنكـــاح المتعة إذ هى إنما تتكلم عن الدخول بالزوجة فى النكاح المراد به الإحصان، أما نكاح المتعة فإنما أجازه النبى ﷺ ثم نهى عنه"[3].

كما يقرر ذلك أستاذنا الدكتور يوسف قاسم بقوله:"إن اســتدلالهم بالآيـــة لا يفيدهم لا من قريب ولا من بعيد، ولا حجة لهم فيه على الإطـــلاق، بـــل إن سياق الآية يؤكد الرد عليهم من جميع الوجوه"[4].

هذا عن استدلال الشيعة بالآية، كذلك فقد استدلوا أيضا بما ثبت فى السنة من روايات تنص على جواز نكاح المتعة، كما روى عن ابن مسعود أنه قـــال: "كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس معنا نساء فقلنا: ألا نختصى؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن تنكح المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ عبد الله بن مسعود "يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحـــل الله لكـــم ولا تعتـــدوا إن الله لا يحـــب المعتدين"[5].

---

(١) لسان العرب ١/ ٢٠٥.
(٢) أضواء البيان ١/ ٢٨٣.
(٣) النسخ فى القرآن الكريم ٢/ ٦٩٩.
(٤) حقوق الأسرة فى الإسلام ص٩٩.
(٥) رواه البخـــارى فى كتاب (النكاح) باب (ما يكره من التبتل والخصاء) ٣/ ١٥٠ ومســـلم فى كتاب (النكاح) باب (نكاح المتعة) ٩/ ١٨٢ مسلم بالنووى.

هكذا استدل الإمامية ببعض الأحاديث التى تدل على جواز نكاح المتعة، بيد أن هذا الاستدلال لا أساس له من الصحة، لأن الإذن بالمتعة كان فى بعض الغزوات، وذلك للضرورة القاهرة فى الحرب، وبسبب الغربة فى حال السفر، ثم حرمها الرسول ﷺ تحريما أبدياً إلى يوم القيامة، ومن ثم يبقى احتجاجهم بما ذكروه من أحاديث دعوى لا أساس لها، وفى هذا يقول أستاذنا الدكتور يوسف قاسم: "وأما استدلالهم بالسنة فهو فى غير محله من جميع الوجوه، ذلك أن الترخيص الذى احتجوا به كان أمراً وقتيا لحكمة تشريعية ولعذر طارئ ثم ثبت من وجوه كثيرة أن النبى ﷺ نهى عن المتعة بعد ذلك نهيا صريحا قاطعا مؤكدا ومؤبداً حتى تقوم الساعة"[1].

قال القرطبى: "قال أبو جعفر الطحاوى: كل هؤلاء الذين رووا عن النبى ﷺ إطلاقها أخبروا أنها كانت فى السفر، وأن النهى لحقها فى ذلك السفر بعد ذلك فمنع منها، وليس أحد منهم يخبر أنها كانت فى الحضر"[2].

هذا ولعله من المفيد أن أسوق بعض الأحاديث ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ التى تدل على تحريم نكاح المتعة، وهى[3]:

١ـ روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: "يا أيها الناس إنى كنت أذنت لكم فى الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شئ فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا"[4].

٢ـ قال سلمة بن الأكوع: "رخص لنا رسول الله ﷺ فى متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام، ثم نهى عنها"[5].

---

(١) حقوق الأسرة ص١٠٠.
(٢) تفسير القرطبى ٥/ ١٣٦.
(٣) اقرأ هذه الأحاديث وغيرها فى: نيل الأوطار ٦/١٣٣-١٣٤ ومسلم بالنووى ٩/١٧٩ـ١٩٠ وسبل السلام، ٣/١٣٩ وما بعدها.
(٤) رواه مسلم فى كتاب (النكاح) باب (نكاح المتعة) ٩/ ١٨٦.
(٥) انظر: نيل الأوطار ٦/ ١٣٤.

٣ـ قال سبرة بن معبد :"إن رسول الله ﷺ فى حجة الوداع نهى عـــن نكــاح المتعة"[١] .

٤ـ عن على رضى الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر"[٢].

٥ـ روى أبو هريرة عن النبى ﷺ أنه قال: "هـــدم المتعـــة الطـــلاق والعـــدة والميراث"[٣].

تلك بعض الأحاديث الصحيحة الصريحة التى ثبتت بطريق تبلـــغ حـــد التواتر، والتى تدل دلالة قاطعة على أن نكاح المتعة قد حرم تحريما مؤبداً إلـــى يوم القيامة.

ولكن يا ترى: لماذا لم يأخذ الإمامية بهذه الأحاديث؟

يعلل أحد علماء[٤] الشيعة ذلك بأن المتعة ثبتت بقطعـــى الحديـــث، وأن الأخبار الواردة فى نسخها ظنية، وما ثبت باليقين لا يزول بالظن[٥].

هكذا يرى الإمامية أن السبب فى عدم الاحتجاج بأحاديث التحريم هو أن المتعة ثبتت بدليل قطعى، وأن الأخبار الواردة فى نسخها ظنيـــة، والقطعـــى لا ينسخ إلا بقطعى مثله، وهذا التعليل مرفوض لأن الذين رووا إباحتها هم الذيـــن رووا ما يفيد نسخها، وفى هذا يقول الشوكانى :"وأما المراوغـــة بـــأن التحليـــل قطعى، والتحريم ظنى، فذلك مدفوع بأن استمرار ذلك القطعى ظنى بلا خـــلاف والنسخ إنما هو للاستمرار لا لنفى ما قد وقع، فإنه لا يقول عاقل بأنه ينسخ ما قد

---

(١) رواه احمد فى المسند ٥/ ١٤٠ والشوكانى فى نيل الأوطار ٦/ ١٣٤.

(٢) رواه مسلم فى كتاب النكاح باب نكاح المتعة ٩/ ١٨٩.

(٣) أخرجه الدارقطنى وحسنه الحافظ (نيل الأوطار ٦/ ١٣٨).

(٤) هو الشيخ محمد الحسينى آل كاشف الغطاء.

(٥) أصل الشيعة وأصولها (نقلا عن الوجيز فى أحكام الأسرة، لأستاذنا الدكتور عبد المجيـــد مطلوب ص٥٣).

فرغ من فعله، ثم قد أجمع المسلمون على التحريم ولم يبـق علـى الجـواز إلا الرافضة، وليسوا ممن يحتاج إلى دفع أقوالهم، ولا هم ممن يقدح فى الإجمـاع، فإنهم فى غالب ما هم عليه مخالفون للكتاب والسنة ولجميع المسلمين"[1].

كما يؤكد هذا المعنى صديق خان بقوله :"وأما ما صار يهول به جماعة من المتأخرين من أن تحليل المتعة قطعى، وحديث تحريمها على التأبيد ظنـى، والظنى لا ينسخ القطعى، فيقال: إن كان كون التحليل قطعيا لكونـه منصوصـاً عليه فى الكتاب العزيز فذلك، وإن كان قطعى المتن فليـس بقطعـى الدلالـة لأمرين: أحدهما: أنه يمكن حمله على الاستمتاع بالنكاح الصحيح. والثانى: أنـه عموم وهو ظنى الدلالة على أنه قدروى الترمذى عن ابن عباس أنه قال :"إنمـا كانت المتعة حتى نزلت هذه الآية "إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم" قال ابن عباس: فكل فرج سواهما حرام "وهذا يدل على التحريم بالقرآن، فيكون ما هـو قطعى المتن ناسخا لما هو قطعى المتن، وإن كان التحليل قطعيا لكونه قد وقـع الإجماع من الجميع عليه في أول الأمر، فيقال: وقد وقع الإجماع أيضـا علـى التحريم فى الجملة عند الجميع، وإنما الخلاف فى التأبيد، هل وقع أم لا؟ وكـون هذا التأبيد ظنيا لا يستلزم ظنية التحريم الذى وقع النسخ به، فالحاصل أن الناسخ للتحليل المجمع عليه هو التحريم المجمع عليه، المقيد بقيد ظنـى وهـو التـأبيد فالناسخ والمنسوخ قطعيان"[2].

وفى ظنى إن عدم اعتداد الإمامية بالأخبار الواردة فـى تحريـم نكـاح المتعة مرجعه الرئيسى إلى أن الطريق الذى يثبت بـه الحديـث عندهـم غـير الطريق الذى يثبت به الحديث عند أهل السنة، إذ يشترط فى قبـول الأحـاديث عندهم أن تكون واردة من طريق أصحابهم القائلين بالإمامـة، أو منقولـة عـن الأئمة المعترف بهم،لأن كلامهم ككلام النبى ﷺ وغير ذلك من شروط نفهمـها

---

(١) السيل الجرار ٢/ ٢٦٨ وكذلك انظر: نيل الأوطار ٦/ ١٣٨.

(٢) الروضة الندية ٢/ ١٦ ــ ١٧.

من قول الطوسى: "إن خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويا عن النبى ﷺ أو الواحد من الأئمة، وكان ممن لا يطعن فى روايته، ويكون سديدا فى نقله ولم يمكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة، وكان ذلك موجبا للعلم ـ ونحن نذكر القرائن فيما بعده جاز العمل به ..." (١).

هذا عن استدلال الإمامية الإثناعشرية بالسنة، كذلك عضد الإمامية مذهبهم بما روى عن بعض الصحابة من القول بإباحة نكاح المتعة، حيث روى عن على أنه سمع ابن عباس يلين فى متعة النساء، فقال :"مهلا يا ابن عباس، فإن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية "(٢)، وفى رواية أخرى لمسلم قال له:"إنك رجل تائه، نهانا رسول الله ﷺ ...." (٣).

كما روى عن جابر أنه قال :"فعلناها ـ أى المتعة ـ مع رسول الله ﷺ ثم نهانا عمر فلم نعد لها "(٤).

هكذا استدل الشيعة الإمامية بما روى عن بعض الصحابة من القول بإباحة نكاح المتعة، والصحيح أن هذه الآثار لا يصح الاستدلال بها، لأن ما روى عن ابن عباس فيه نظر، لأن الروايات التى أثرت عن ابن عباس مختلفة، حيث تنص بعضها على أنه أباح المتعة مطلقا ـ كما ذكرنا، وعلى حين تنص بعضها الآخر على أنه جعلها مباحة عند الضرورة كالميتة والدم ولحم

---

(١) عدة الأصول للطوسى ١/ ٤٧ وما بعدها.

(٢) رواه مسلم فى كتاب (النكاح).باب (نكاح المتعة) ٩/ ١٩٠.

(٣) نفسه ٩/ ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤) نفسه ٩/ ١٨٤.

الخنزير[1]، كما تنص بعض الروايات الأخرى على أنـه رجـع عنـها وقـال بتحريمها مطلقا[2].

كذلك فإن الصحابة الذين أفتوا بحل نكاح المتعة، وفعلوهـا بعـد وفـاة رسول الله ﷺ ـ كما فى حديث جابر ـ فلعلهم لم يبلغهم خبر رسـول الله ﷺ ولما بلغهم انتهوا عن فعلها، وهذا هو ما يدل عليه قول جابر "فلم نعدلها"[3].

قال صديق خان: "ورواية من روى تحريمها إلى يوم القيامة هى الحجة فى هذا الباب، وهذا نهى مؤبد وقع فى آخر موطن من المواطن التى سافر فيـها رسول الله ﷺ فوجب المصير إليه، ولا يعارضه ما روى عن بعض الصحابـة أنهم ثبتوا على المتعة فى حياته ﷺ وبعد موته إلى آخر أيام عمر فإن من علـم النسخ المؤبد حجة على من لم يعلم، واستمرار من استمر عليها إنما كان لعـدم علمه بالناسخ"[4].

---

(١) أخرج الخطابى والفاكهى من طريق سعيد بن جبير قال، قلت لابن عباس: لقـد سـارت بفتياك الركبان، وقال فيها الشعراء، يعنى: المتعة، فقال: والله، ما بهذا أفتيت، ما هـى إلا كالميتة والدم ولحم الخنزير" انظر: معالم السنن ٢/ ١٨٠، وذكر ذلك الشوكانى فى نيـل الأوطار ٦/ ١٢٥.

(٢) ذكر البابرتى عن جابر بن زيد: "أن ابن عباس ما خرج من الدنيا حتى رجع عن قوله فى الصرف والمتعة "شرح العناية ٣/ ٢٤٧. كذلك روى الترمذى أنه قال:"إنما كانت المتعـة فى أول الإسلام، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى إذا نزلت الآية "إلا على أزواجهم أو ما .." قال ابن عباس: فكل فرج سوى هذين فهو حرام "انظر: سنن الترمذى كتاب (النكاح) باب (ما جاء فى تحريم نكاح المتعة) ٣/١٥٠ وراجعه فى نيل الأوطار ٦/ ١٢٤

ـ كذلك قال ابن القيم:" فلما توسع فيهاـ أى المتعة ـ من توسع ولم يقف عنـد الضـرورة أمسك ابن عباس عن الإفتاء بحلها ورجع عنه "زاد المعاد ٢/ ١٨٤.

(٣) نيل الأوطار ٦/ ١٣٨.

(٤) انظر: الروضة الندية ٢/١٦.

وأيضاً فلو كان جمهور الصحابة يرون أنها لم تحرم تحريما قاطعا بنهى رسول الله ﷺ لما وافقوا عمر حين هدد فاعلها بالرجم بقوله "والله لا أعلم أحداً تمتع وهو محصن إلا رجمته بالحجارة"[1]، فسكوتهم يدل على اتفاقهم على هـذا النهى، وعلم جمهورهم به، لأنه لا يعقل أن يحرم عمر أمام الصحابة مـا أحلـه الرسول ﷺ ولا ينكر عليه أحد من الصحابة ، وهـذا هـو مـا فطـن إليـه الجصاص بقوله:"فلا يخلو ذلك من أحد وجهين: إما أن يكونوا قد علمـوا بقـاء إباحتها فاتفقوا معه على خطرها، وحاشاه من ذلك، لأن ذلك يوجب أن يكونـوا مخالفين لأمر النبى ﷺ عيانا وقد وصفهم الله تعالي بأنهم خير أمـة أخرجـت للناس، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، فغير جائز عنهم التواطؤ علـى مخالفة أمر النبى ﷺ ولأن ذلك يؤدى إلى الكفر وإلى الانسلاخ من الإسلام، لأن من علم إباحة النبى ﷺ للمتعة، ثم قال هى محظورة من غير نسـخ لـها فـهو خارج من الملة، فإذا لم يجز ذلك علمنا أنهم قد علموا حظرهـا بعـد الإباحـة، ولذلك لم ينكروه، ولو كان ما قال عمر منكرا ولم يكن النسخ عندهم ثابتا لما جاز أن يقروه على ترك النكير عليه، وفى ذلك دليل على إجماعهم على نسخ المتعة، إذ غير جائز حظر ما أباحه النبى ﷺ إلا من طريق النسخ"[2].

على أية حال، فإن ما روى عن بعض الصحابة من القول بجواز نكـاح المتعة لا حجة فيه مطلقا، لأننا ــ كما يقول الشوكانى: "متعبدون بما بلغنا عـن الشارع، وقد صح لنا التحريم المؤبد، ومخالفة طائفة من الصحابة له غير قادحة فى حجيته، ولا قائمة لنا بالمعذرة عن العمل به كيف والجمهور من الصحابة قد حفظوا التحريم وعملوا به ورووه لنا"[3].

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ١٥٢.

(٢) نفسه.

(٣) نيل الأوطار ٧/ ٢١٠.

كما يقول ابن المنذر: "جاء عن الأوائل الرخصة فيها، ولا أعلم اليوم أحداً يجيزها إلا بعض الرافضة، ولا معنى لعمل يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ"[1].

بقى أن نشير إلى أن الإمامية يرون أن للمتعة دوراً هاماً يمكن أن تقوم به فى حل مشكلات الجنس والغريزة عند الشباب غير القادرين على أعباء الزواج الشرعى المستديم[2].

هكذا يرى الإمامية أن القول بجواز نكاح المتعة له ما يبرره لأن المتعة تلعب دوراً كبيرا فى حل مشكلات الشباب الجنسية وهذا الاحتجاج باطل ومردود عليهم، لأن الشريعة الإسلامية ــ كما يقول أستاذنا الدكتور بلتاجى ــ بينت فى نصوص متعددة أن الله تعالى خلق المرأة من النفس التى خلق منها الرجل وجعلها سكنا، وجعل بين الزوجين مودة ورحمة، وألغى النظر إليها كمجرد متاع يرفه عن الرجل ويقيه شرور الكبت ويحل مشكلاته الجنسية، ومتى حقق الرجل ذلك المتاع كان حقاً له أن يفرمن كل مسئولية تجاهها لتبحث عن رجل أخر تحل مشكلاته الجنسية، لينصرف هو أيضا عنها بدوره سالما من كل مسئولية أو واجب وهكذا حتى يستنفد الرجال ما يطلبونه عند المرأة، ثم يتركونها للضياع، لا تجد رجلاً يرعاها، لأنها لم تعد تستطيع حل مشكلات الرجال الجنسية، وهذه النظرة المبنية على مجرد العزيزة وحدها يرفضها التشريع الإسلامى لأنها تؤدى عند تطبيقها كما يريد بعض المعاصرين ــ إلى نوع من الدعارة المستترة برداء شرعى، إذا سمينا الأشياء بأسمائها الحقيقية، وقد رأينا فيما سبق أنه ليس شرط فى صحة نكاح المتعة عندهم إذا ما تمتع بزانية أن يمنعها من الفجور[3].

---

(١) انظر: نيل الأوطار ٦/ ١٣٦.

(٢) انظر فى ذلك: الزواج المؤقت ودوره فى حل مشكلات الجنس للأستاذ محمد تقى الحكيم.

(٣) فى أحكام الأسرة ص٢٤١ ــ ٢٤٢.

تعقيب:

وبعد عرضنا فيما سبق لأدلة الإمامية في جواز نكاح المتعة ومناقشتنا لها وبيان بطلانها وزيفها، فإنني أود أن أنبه إلى شيئين هما:

الأول: إن الشيعة الإمامية يخالفون في هذه المسألة عليا - رضي الله عنه - مع أنه لا يجوز عندهم مخالفته، حيث روى عنه القول بنسخ نكاح المتعة وتحريمه، وعلى الرغم من ذلك فإنهم يضربون صفحاً عن هذه المرويات، منها ما رواه مسلم في صحيحه عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه سمع ابن عباس يلين في متعة النساء، فقال :"مهلاً يا ابن عباس، فإن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية"(١)، وفي رواية أخرى لمسلم قال له:"إنك رجل تائه، نهانا رسول الله ﷺ ....."(٢).

كذلك فقد كان علي يراها ـ أي المتعة ـ شبيهة بالزنا فقد روى عنه أنه قال: "لا أجد أحداً يعمل بها إلا جلدته"(٣).

الثاني: كذلك فمما يعجب له الإنسان حقاً أن الإمامية يحتجون بالمنسوخ من قول النبي ﷺ في المتعة، ويتركون الناسخ تغريرا وتدليسا لأسماع الناس، وهذا يتنافى مع أمانة البحث العلمي.

---

(١) سبق تخريج هذا الحديث في البحث ص٧٠.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث في البحث ص٧٠.

(٣) الروض النضير ٤/ ٢١٣ ـ ٢١٤.

٣ . وقوع الطلاق بعد انتهاء مدة الإيلاء

اختلف الفقهاء فى وقوع الطلاق بعد مضى مدة الإيلاء، فذهب الجمهور إلى أنه إذا مضت مدة الإيلاء فإن المرأة تطالب زوجها بالفيئة أو الطلاق، فإن امتنع الزوج منهما طلقها الحاكم عليه(١).

وفى الجانب المقابل ذهب أبو حنيفة وأصحابه والإباضية ـ فى رواية إلى القول بأنه إذا انقضت مدة الإيلاء فإن الطلاق يقع بنفسه بلا تخيير(٢).

وسبب الخلاف بين أبى حنيفة ـ ومن وافقه ـ والجمهور فى هذه المسألة مرجعه إلى شيئين:

١ـ القراءة الشاذة المروية عن ابن مسعود وأبى بن كعب "فإن فاءوا فيهن" فهذه القراءة تنص على أن الفىء لابد أن يكون فى الأشهر الأربعة وإن لم يفىء الزوج فى هذه الأشهر واستمر فى أيمانه كان ذلك عزما منه على الطلاق، وهذا هو ما استدل به الأحناف دون الجمهور.

٢ـ حرف (الفاء) الوارد فى قوله تعالى: "للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم" (٢٢٧ ـ البقرة) حيث إن هذا الحرف يأتى للترتيب المعنوى والذكرى(٣)، فمن حمل الفاء هنا على الترتيب المعنوى يصير تقدير الآية عنده: للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر

---

(١) انظر: شرائع الإسلام ٨٦/٣، والبحر الزخار ٢٤٦/٤، والسيل الجرار ٤٢٦/٢، والتفسير الكبير ٨٣/٦،وأحكام الهراسى ٢١٥/١، وتفسير القرطبى ١١٤/٣،وأحكام ابن العربى ١٨١/١، والمغنى ٥٤٠/٨، وبداية المجتهد ٩٩/٢ـ١٠٠،والمصنف ١١٨/٣٨، والمحلى ٤٢/١٠.

(٢) شرح فتح القدير ١٩١/٤، وأحكام الجصاص ٣٦١/١، والمبسوط ٢٠/٧ ـ ٢٢، وتبيين الحقائق ٢٦١/٢ ـ ٢٦٢، والمصنف ١١٨/٣٨، وشرح النيل ١٨٤/١٠ ـ ١٨٦.

(٣) قال ابن هشام: "ترد الفاء على ثلاثة أوجه، أحدهما: أن تكون عاطفة وتفيد ثلاثة أمور: أحدهما: الترتيب وهو نوعان: المعنوى كما فى (قام زيد فعمرو)، وذكرى وهو عطف مفصل على مجمل، نحو "فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه" ونحو "فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة" ونحو "ونادى نوح ربه فقال رب إن ابنى من أهلى" ونحو "توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه..." انظر: مغنى اللبيب ١٦١/١.

فإن فاءوا فيها، فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق بترك الفيئة فيها فإن الله سميع عليم.

وبناء على ذلك فإن زوجة المولى تصبح طالقة بانتهاء مدة الإيلاء، وهذا هو ما ذهب إليه الأحناف، وفى هذا يقول الجصاص: "والفاء للتعقيب، يقتضى أن يكون الفيء عقيب اليمين لأنه جعل الفيء لمن له تربص أربعة أشهر، وإذا كان حكم الفيء مقصورا على المدة ثم فات بمضيها وجب حصول الطلاق، إذ غير جائز له أن يمنع الفيء والطلاق جميعا[1].

وفى الجانب المقابل حمل جمهور الفقهاء حرف الفاء فى قوله: "فإن فاءوا" على الترتيب الذكرى، وبذلك يصير تقدير الآية عندهم: للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا بعد انقضائها تعقيبا على الإيلاء، أو بعدها تعقيبا على التربص فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم[2] " وبناء على هذا التفسير فإنه لا يكون الزوج موليا حتى تزيد المدة على أربعة أشهر.

وفى هذا يقول الرازى: "والفاء فى قوله: "فإن فاءوا" ورد عقيب ذكرهما، فيكون هذا الحكم مشروعا عقيب الإيلاء وعقيب حصول التربص فى هذه المدة"[3].

هذا ولقد عضد كل فريق مذهبه بأدلة أخرى تؤيد ما ذهب إليه وذلك على النحو التالى:

---

(١) أحكام القرآن ٣٦٠/١.

(٢) أحكام ابن العربى ١٨١/١.

(٣) التفسير الكبير ٨٤/٦.

أولا . أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على مذهبهم بما يلى:[1]

١ــ يقول تعالى: "للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" فقد دلت هاتان الآيتان على أن الطلاق لا يقع بمجرد مضى المدة، وإنما يقع بتطليق الزوج أو القاضى إذا رفعت الزوجة الأمر إليه، وذلك من وجوه هى:

أ ــ إن قوله تعالى: "فإن فاءوا، وإن عزموا" ظاهرهما التخيير بين الأمرين الفيئة أو الطلاق وذلك يقتضى أن يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول أبى حنيفة ليس الأمر كذلك.

فالدليل على أنه لا يكون بمضيها طلاقا أنه تعالى خير فى الآية بين الفيئة والعزم على الطلاق، فيكونان فى وقت واحد وهو بعد مضى الأربعة، فلو كان الطلاق يقع بمضى الأربعة والفيئة بعدها لم يكن تخيير، لأن حق المخير فيهما أن يقع أحدهما فى الوقت الذى يصح فيه الآخر كالكفارة، لأنه تعالى أضاف عزم الطلاق إلى الرجل وليس مضى المدة من فعل الرجل.

ب ــ إن قوله تعالى: "وإن عزموا الطلاق" صريح فى أن وقوع الطلاق إنما يكون بإيقاع الزوج، إذ لا بد من مراعاة قصده واعتبار عزمه، لأنه لو وقع الطلاق بانقضاء المدة لما كان هناك حاجة إلى العزم عليه بعد وقوعه.

جـ ــ إن قوله تعالى: "فإن الله سميع عليم" يقتضى أن يصدر من الزوج شىء يكون مسموعا، ولا يكون ذلك إلا بتقدير الآية على هذا النحو: فإن عزموا الطلاق وطلقوا فإن الله سميع لكلامهم عليم بما فى قلوبهم، ولو كان

---

(١) انظر: التفسير الكبير ٨٣/٦ ــ ٨٥، وبداية المجتهد ٩٩/٢ ــ ١٠٠، وأحكام ابن العربى ١٨٠/١ ــ ١٨١، وتفسير القرطبى ١١٤/٣ ــ ١١٥، والمغنى ٥٤٠/٨ ــ ٥٤٢، وزاد المعاد ٣٤٧/٥ ــ ٣٥٠، وشرائع الإسلام ٨٦/٣ ــ ٨٧، والمحلى ١٠/ ٤٢ ــ ٤٤، والبحر الزخار ٢٤٦/٤ ــ ٢٤٨، وفتح البارى ٣٣٥/٩ ــ ١٣٣٧.

يقع بمضي المدة لكفى قوله: "فإن الله عليم" لما عرف من بلاغة القرآن، وأن فواصل الآيات تشير إلى ما دلت عليه الجملة السابقة.

٢ـ إن الإيلاء في نفسه ليس بطلاق، بل هو حلف على الامتناع من الجماع مدة مخصوصة، إلا أن الشرع ضرب مقدارا معلوما من الزمان وذلك لأن الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة، وهذا إنما يكون إذا كان الزمان قصيرا، فأما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون إلا عند قصد المضارة، ولما كان الطول والقصر في هذا الباب أمرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصير والطويل، فعند حصول هذه المدة يبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البتة وقوع الطلاق، بل اللائق بحكمة الشرع عند ظهور قصد المضارة أنه يؤمر، إما بترك المضارة أو بتخليصها من قيد الإيلاء، وهذا المعنى معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الأجل في مدة العنين وغيره.

٣ـ إن الله تعالى جعل مدة التربص حقا للزوج دون الزوجة، فأشبهت مدة الأجل في الديون المؤجلة.

٤ـ إن اليمين على ترك الوطء ضرر حادث للزوج دون الزوجة، فضربت له في رفعه مدة، فإن رفع الضرر وإلا رفعه الشرع عنها، وذلك يكون بالطلاق كما يحكم في كل ضرر يتعلق بالوطء كالجب والعنة وغيرهما.

٥ـ الآثار: استدل الجمهور بما روى عن جمع من الصحابة والتابعين أنهم كانوا يقولون: ليس على الزوج شيء حتى تمضي أربعة أشهر فيوقف، فإن فاء وإلا طلق، وهذا القول مروى عن عمر وعثمان وعلى وأبي الدرداء وعائشة وابن عمر وابن عباس ـ في رواية ـ وبه يقول سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز ومجاهد وطاووس ومحمد بن كعب والقاسم(١).

---

(١) انظر هذه الآثار في: تفسير ابن كثير ١/٢٥٤، ونيل الأوطار ٦/٢٥٥ ـ ٢٥٦، وسبل السلام ٣/٣٣٥ ـ ٣٣٦، والروضة الندية ٢/٦٤، والدر المنثور ١/٤٨٥ ـ ٤٨٦، وفتح البارى ٩/٣٣٥ ـ ٣٣٩.

قال صاحب سبل السلام: "وفي الباب آثار كثيرة عن السلف كلها قاضية بأنه لا بد بعد مضي الأربعة الأشهر من إيقاف المولى، ومعنى إيقافه هو أن يطالب إما بالفيء وإما بالطلاق[1].

روى سهيل بن أبي صالح عن أبيه أنه قال: "سألت اثني عشر من أصحاب رسول الله ﷺ عن الرجل يولي فقالوا: "ليس عليه شيء حتى يمضي أربعة أشهر فيوقف فإن فاء وإلا طلق"[2].

وقال سليمان بن يسار: "أدركت بضعة عشر رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يقولون بوقف المولى"[3].

كذلك روى القاسم بن محمد قال: كانت عائشة رضي الله عنها ـ إذا ذكر لها الرجل يحلف أن لا يأتي امرأته فيدعها خمسة أشهر لا ترى ذلك شيئا حتى يوقف، وتقول: كيف؟ قال الله عز وجل: "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"[4].

وعن ابن عمر أنه قال: "إذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليه طلاق وإن مضت أربعة أشهر حتى يوقف، فإما أن يطلق وإما أن يفيء"[5].

كذلك روى عن علي أنه قال: "إذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليه طلاق وإن مضت الأربعة أشهر حتى يوقف، فإما أن يطلق وإما أن يفيء"[6].

---

(١) سبل السلام ٣/٣٣٨ ـ ٣٣٩.
(٢) تفسير القرطبي ٣/١١٥.
(٣) الأم ٥/٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٤) فتح الباري ٩/٣٣٧ ـ ٣٣٨.
(٥) نفسه ٩/٣٣٨.
(٦) الموطأ ٢/٥٥٦.

٦ـ إن القول بإيقاف المولى بعد انتهاء هذه المدة يعطى مهلة أخرى للزوج لمراجعة نفسه وإدراك خطئه بعد مضى الأشهر الأربعة، وهذا بلا شك يكون خيرا من القول بإيقاع الطلاق وإنهاء الزواج مباشرة بعد مضى المدة.

٧ـ زاد مالك دليلا آخرا ـ بالإضافة إلى الأدلة السابقة ـ وهو إجماع أهل المدينة، فقد ورد في الموطأ على لسانه ـ بعد روايته عن على قوله: "وذلك الأمر عندنا"[١].

ثانيا . أدلة الأحناف:

استدل الأحناف على وقوع الطلاق بمجرد مضى مدة الأربعة أشهر بما يلى[٢]:

١ـ إن قوله تعالى: "للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر" كقوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (٢٨٨: البقرة)، فلما كانت البينونة واقعة بمضى المدة فى تربص الأقراء، وجب أن يكون كذلك حكم تربص الإيلاء من وجوه:

أحدها: أنا لو وقفنا المولى لحصل التربص أكثر من أربعة أشهر وذلك خلاف الكتاب ولو غاب المولى عن امرأته سنة أو سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت وذلك خلاف الكتاب.

والوجه الثانى: أنه لما كانت البينونة واقعة بمضى المدة فى تربص الأقراء وجب مثله فى الإيلاء والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص فى كل واحدة من المدتين.

---

(١) الموطأ ٢/٥٥٦.

(٢) اقرأ هذه الأدلة فى: فتح القدير ١٩١/٤، والمبسوط ٢٠/٧ ـ ٢٢، وتبيين الحقائق ٢٦١/٢ ـ ٢٦٣، وأحكام الجصاص ٣٦١/١.

والوجه الثالث: أن كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم البينونة، فلما تعلقت فى إحداهما بمضيها كانت الأخرى مثلها للمعنى الذى ذكرناه.

٢ــ ومما يدل على وقوع الفرقة بمضى المدة أن القائلين بالوقف ــ أى الجمهور ــ يثبتون هناك معانى أخر غير مذكورة فى الآية إذا كانت الآية إنما اقتضت أحد شيئين من فىء أو طلاق وليس فيها ذكر مطالبة المرأة ولا وقف القاضى الزوج على الفىء أو الطلاق، فلم يجز لنا أن نلحق بالآية ما ليس فيها ولا أن نزيد فيها ما ليس فيها، وقول مخالفينا يؤدى إلى ذلك ولا يوجب الاقتصار على موجب حكم الآية وقولنا يوجب الاقتصار على حكم الآية من غير زيادة فيها، فكان أولى.

٣ــ إن الإيلاء كان طلاقا فى الجاهلية على الفور بحيث لا يقربها الشخص بعد الإيلاء أبدا، فحكم الشرع بتأجيله إلى انقضاء المدة وهى أربعة أشهر، فلم يتصرف فيه إلا التأجيل، فلا يتوقف على تطليقه أو تفريق القاضى.

٤ــ الآثار: روى هذا القول عن كثير من الصحابة والتابعين وغيرهم بأسانيد صحيحة مثل:(١)

ــ ما روى أن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت رضى الله عنهما كانا يقولان فى الإيلاء: إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة واحدة، وهى أحق بنفسها، وتعتد عدة المطلقة.

ــ روى عن قتادة أن عليا وابن مسعود وابن عباس رضى الله عنهم قالوا: إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة، وهى أحق بنفسها، وتعتد عدة المطلقة.

ــ روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهما أنهما قالا: إذا آلى فلم يفىء حتى مضت أربعة أشهر فهى تطليقة بائنة.

---

(١) انظر هذه الآثار فى: تفسير ابن كثير ٢٥٤/١ ــ ٢٥٥، وفتح البارى ٣٧٧/٩ ــ ٣٧٨، ونيل الأوطار ٢٥٦/٦، والدر المنثور ٤٨٦/١ ــ ٤٨٧، وزاد المسير ٢٥٦/١ ــ ٢٥٧.

ـ روى أن عمـر بن الخطاب رضى الله عنه كان يقول: إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة، وهو أملك بردها مادامت فى عدتها.

ـ روى عن أبى قلابة قال: آلى النعمان من امرأته، وكان جالسـا عند ابـن مسعود، فضرب فخذه وقال: إذا مضت أربعة أشهر فاعترف بتطليقة.

ـ قال ابن الهمام بعد ذكره هذه الروايات: "وهذا ترجيح عام، وهو أن قول مـن قال من الصحابة بالوقوع بمجرد المضى يترجح على قول مخالفه، لأنه لم يكن بد من كونه محمولا على السماع، لأنه خلاف ظاهر لفظ الآيـة، فلـولا أنـه مسموع لهم لم يقولوا به على خلافه، ومن قال كقولهم ـ أى كقول المخالفين ـ لم يظهر فى قولهم مثل ذلك، لأنهم مع المتبادر من اللفظ فلا يلزم حمل قولهم على سماع"[1].

تعقيب وترجيح:

هكذا استدل كل فريق على دعواه، بيد أننا إذا أمعنا النظر فى هذه الأدلة نلاحظ ما يلى:

١ـ إن ثمة اختلافا بين الصحابة والتابعين فى هذه المسألة، فعلى حيـن يسـتدل الجمهور بروايات لبعض الصحابة تنص على أنه إذا انقضت مـدة الإيـلاء يخير المولى: إما أن يفيء وإما أن يطلق نجد الأحناف فى الجـانب المقـابل يستدلون بآثار لبعض الصحابة أيضا تنص على وقوع الطلاق بمضى المـدة مباشرة.

وفى هذا يقول ابن العربى: "اختلف الصحابة والتابعون فى وقوع الطلاق بمضى المدة، هذا وهم القدوة الفصحاء اللسن البلغاء من العرب، فـإذا أشكلـت عليهم فمن ذا الذى تتضح له منا بالأفهام المختلة واللغة المعتلة"[2].

---

(١) فتح القدير ١٨٤/٣.

(٢) أحكام القرآن ١٨٠/١.

ليس الأمر هذا فحسب، بل قد رويت عن بعـــض الصحابـــة روايـــات متناقضة، فعلى حين روى عن على وابن عباس وابن عمـــر وعثمـــان وأبـــى الدرداء أنهم قالوا: لا يقع الطلاق بمجرد مضى المدة، وإنما يقع بتطليق الزوج أو القاضى إذا رفعت الزوجة الأمر إليه، نجد أنه فى الجانب المقابل قد رويت عنهم روايات أخرى تنص على قولهم بأن زوجة المولى تبين بتطليقة بمجرد انقضـــاء الأشهر الأربعة[1].

٢ـ إن استدلال الجمهور بقوله تعالى: "وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" حيث قالوا: لما قال سميع عليم دل على أن هناك قولا مسموعا وهو الطلاق، فإن هذا الاستدلال غير مسلم به، لأن السميع لا يقتضى مسموعا دائمـــا، لأن الله تعالى لم يزل سميعا ولا مسموع، وأيضا قال الله تعالى: "وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم" وليس هنـــاك قـــول، لأن النبـــى ﷺ قـــال: "لا تتمنوا لقاء العدو فإذا لقيتموهم فاثبتوا وعليكم بالصمت" وأيضا جـــائز أن يكون ذلك راجعا إلى أول الكلام وهو قوله تعالى: "للذين يؤلون ..." فـــأخبر أنه سامع لما تكلم به عليم بما أضمره وعزم عليه[2].

وبعد أن وقفنا فيما سبق على رأى الفقهاء فى التفريـــق بســـبب الإيـــلاء نستطيع أن نقرر ونحن مطمئنون أن الذى تميل إليه النفس هو مـــا ذهـــب إليـــه الأحناف ــ ومن وافقهم من القول بوقوع الطلاق بمجرد مضى مدة الإيلاء، لأن هذا القول يتفق فى نظرى مع المعنى المقصود من حكم الإيلاء وتحديـــده بمـــدة معينة، وهو إزالة الظلم الواقع على المرأة ورفع الضرر عنها، ولا يتم هـــذا إلا بالقول بوقوع الطلاق بمضى المدة، فأراد الشارع أن يعاقبه بزوال نعمة النكـــاح عند مضى هذه المدة تخليصا لها من هذا الضرر، وهذا يتمشى مع مـــا قررتـــه

---

(١) انظر: فتح البارى ٣٣٨/٩، وأحكام الجصاص ٣٥٩/١.

(٢) أحكام الجصاص ٣٦٢/١.

شريعتنا الغراء من أنه "لا ضرر ولا ضرار" و "الضرر يزال" وغير ذلك من مقاصد سامية.

أضف إلى ذلك أن الأخذ بهذا الرأى يعد فى رأيى من باب الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان الذى أمر به القرآن الكريم، حيث إن القول بإجبار الزوجة بالبقاء بعد مضى المدة التى حددها لها الشرع على الرغم من سوء عشرة الزوج ومضارته لها وتفويت مقاصد النكاح يعد إمساكا لها بغير معروف، ولذا وجب تسريحها بإحسان، وهذا لا يتحقق إلا بالقول بوقوع الطلاق بعد انتهاء هذه المدة مباشرة.

ومن ثم فإننا لا نبالغ إذا قلنا بأن التمسك بما ذهب إليه الجمهور يتنافى مع قوله تعالى: "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان". أين الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان من رجل ترك زوجته أربعة أشهر وحيدة وهى تعانى من الوحشة والوحدة ثم يريد أن تنتظره مدة أخرى لعله يفيء؟ إن هذا أمر لا تستقيم معه الحياة الزوجية، تلك الحياة التى يجب أن تقوم على المودة والمحبة والألفة والتعاون وما إلى ذلك من مبادىء سامية نفهمها من قوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" (٢١: الروم).

أقول، ليس من المعقول فى نظرى أن نعطى هذا الزوج فرصة أخرى للحوار والوعظ ومراجعة نفسه بعد انتهاء هذه الأشهر الأربعة، وقد أساء استعمال حقه بامتناعه عن الوطء فى هذه المدة بغير عذر اللهم إلا بقصد الإضرار بالزوجة، ولذا فإن إجبار الزوجة بالبقاء بعد مضى هذه المدة التى حددها لها الشرع يعد ظلما فادحا لها.

أما ما ذهب إليه الجمهور من القول بأن إيقاف الزوج بعد الشهور الأربعة ادعى لاستبقاء الحياة الزوجية من الحكم بالفرقة بمضى المدة، فإن هذا

القول لا وجه له فى رأيى، لأن الزوج الحريص على استبقاء الرابطة الزوجية لن يترك الشهور الأربعة تنتهى قبل أن يفىء باختياره وبإرادته دون إيقاف.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الأخذ بما ذهب إليه الجمهور يفتح الباب لكثير من الأزواج الذين ضعف عندهم الوازع الدينى وبخاصة فى هذا العصر فيتلاعبون بأحكام الله ويتحايلون على عدم تطبيقها والهروب منها، فيتركون زوجاتهم لمدة أكثر من أربعة أشهر بغية إلحاق الضرر بهن، ثم يفيئون إليهن، ولذا فإن المصلحة تقتضى القول بوقوع الطلاق للزوجة فى هذه الحالة بمضى المدة مباشرة سدا لهذه الذريعة.

كذلك فإن القول بهذا الرأى له وجاهته وبخاصة فى مجتمعاتنا الإسلامية، تلك المجتمعات التى يجب أن تبنى على العفة والطهارة، وذلك لأن هذا الرأى يمنع انتشار الرذيلة فيها ويسد أمامها كل طريق، لأن الأشهر الأربعة هى التى لا تستطيع ذات الزوج أن تصبر عنه أكثر منها، ولعل ذلك كان السبب فى حكمة تأجيل المولى بأربعة أشهر، فقد روى أن عمر بن الخطاب كان يطوف ليلة بالمدينة فسمع امرأة تنشد:

ألا طال هذا الليل واسود جانبه	وأرقنى أن لا حبيب ألاعبه
فوالله لولا الله لا شىء غيره	لزعزع من هذا السرير جوانبه
مخافة ربى والحياء يكفنى	وإكرام بعلى أن تنال مراكبه

فلما كان من الغد استدعى عمر تلك المرأة، وقال لها: أين زوجك؟ فقالت: بعثت به إلى العراق، فاستدعى نساء فسألهن عن المرأة: كم مقدار ما تصبر عن زوجها؟ فقلن: شهرين، ويقل صبرها فى ثلاثة أشهر وينفد صبرها فى أربعة أشهر، فجعل عمر مدة غزو الرجل أربعة أشهر، فإذا وصلت أربعة أشهر استرد الغازين ووجه بقوم آخرين(١).

---

(١) انظر: تفسير القرطبى ١١١/٣ ــ ١١٢.

ومما يؤيد هذا الرأى قراءة ابن مسعود وأبى بن كعب "فإن فاءوا فيهن" ولذا يجب الاحتجاج بها: "لأنها لا تخلو إما أن تكون قرآنا أو خبرا ورد بيانا فظن قرآنا فألحق به، وعلى كلا التقديرين يجب العمل به"[1].

هذا ولعل وجاهة هذا الرأى ــ رأى الأحناف ــ جعلت القرطبى ــ وهو مالكى المذهب ــ يختار هذا الرأى قائلا: "قلت: وإذا تساوى الاحتمال كان قول الكوفيين أقوى قياسا على المعتدة بالشهور والإقراء، إذ كل ذلك أجل ضربه الله تعالى: "فبانقضائه انقطعت العصمة وأبينت من غير خلاف، ولم يكن لزوجها سبيل عليها إلا بإذنها فكذلك الإيلاء حتى لو نسى الفيء وانقضت المدة لوقع الطلاق"[2].

هذا ولعله من المفيد أن أشير إلى أن القول بوقوع الطلاق بمجرد مضى المدة ــ وهو الرأى المختار ــ قد روى بأسانيد صحيحة عن كثير من فقهاء السلف الصالح كعمر وعثمان وعلى وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وزيد ابن ثابت، وبه يقول ابن سيرين وسعيد بن المسيب ومسروق والقاسم وسالم وأبوسلمة وقتادة وشريح القاضى وقبيصة بن ذؤيب وعطاء وأبو سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن طرخان التميمى وإبراهيم النخعى والربيع بن أنس والسدى وغيرهم[3].

ملحوظة:

مما تجدر الإشارة إليه أن هذه المسألة التى نحن بصددها هى إحدى المسائل التى تضمنتها رسالة الليث إلى مالك، وهاك نصها: "ومن ذلك قولهم فى الإيلاء: إنه لا يكون عليه طلاق حتى يوقف وإن مضت الأشهر الأربعة، وقد

---

(١) روضة الناظر: ص ٣٤، وزاد المعاد ٣٤٦/٥.

(٢) تفسير القرطبى ١١٥/٣.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٢٥٤/١، وزاد المسير ٢٥٧/١، والدر المنثور ٤٨٦/١ ــ ٤٨٧.

حدثنى نافع عن عبد الله بن عمر ــ وهو الذى كان يروى عنه ذلك التوقيف بعد الأشهر ــ أنه كان يقول فى الإيلاء الذى ذكره الله فى كتابه" لا يحل للمولــى إذا بلغ الأجل إلا أن يفىء كما أمر الله أو يعزم الطلاق، وأنتم تقولون: إن لبث بعــد أربعــة أشهر التى سمى الله فى كتابه ولم يوقف لم يكن عليه طلاق، وقد بلغنــا أن عثمــان بن عفان وزيد بن ثابت وقبيصة بن ذؤيب وأبــا سـلمة بــن عبــد الرحمن ابن عوف قالوا فى الإيلاء: إذا مضت الأشهر الأربعة فهى تطليقة بائنة، وقال سعيد بن المســيب وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وابــن شهاب: إذا مضت أربعة أشهر فهى تطليقة وله الرجعة فى العدة"[1].

(١) انظر: أعلام الموقعين ٣/٧٣.

٤- حكم أداء العمرة

اختلف الفقهاء فى حكم أداء العمرة، فذهب الشافعية والحنابلة والإمامية والإباضية إلى القول بأنها فريضة، على حين ذهب المالكية والأحناف والزيدية إلى أنها سنة[(١)].

وسبب الخلاف فى هذه المسألة مرجعه إلى قوله تعالى:"وأتموا الحج والعمرة لله" (١٩٦: البقرة) حيث قرنت هذه الآية بقراءتين شاذتين، الأولى هى قراءة ابن مسعود "وأقيموا الحج والعمرة لله"[(٢)] وهذه القراءة تنص على وجوب العمرة لأن معناها: الأمر بإقامة الحج والعمرة، كإقامة الصلاة، ومعنى إقامتهما: أى الإتيان بهما على سبيل الكمال والتمام، والأمر هنا يفيد الوجوب.

ويؤيد هذا المعنى قراءة الجماعة "وأتموا الحج والعمرةَ لله" (بنصب العمرة)، حيث عطفت هذه القراءة العمرة على الحج، ولما كان الحج فرضاً فتكون العمرة فرضا، لأن الأصل التساوى بين المعطوف والمعطوف عليه.[(٣)]

أما القراءة الشاذة الثانية وهى "وأتموا الحج والعمرةُ لله"[(٤)] برفع (العمرة) وهى قراءة على وابن مسعود ــ أيضا ــ والشعبى وأبى حيوة، وهى تدل على

---

(١) انظر: التفسير الكبير ٥/ ١٣٩ وتفسير القرطبى ٢/ ٣٦٧ والموطأ ص٢٨٢ وأحكام الجصاص ١/ ٢٦٤ ومراقى الفلاح ص٢١٦ ــ ٢١٧ والسيل الجرار ٢/٢١٤ وشرائع الإسلام ١/ ٣٠١ والأم ٢/ ١٨٨ وروضة الطالبين ٢/ ٢٩٢ والمغنى ٣/ ١٦٠ ــ ١٦١، وشرح النيل ٤/٦٠.

(٢) ذكر هذه القراءة كل من القرطبى فى تفسيره ٢/ ٣٦٧ والرازى فى تفسيره ٥/ ١٤٠ وابن عطية فى تفسيره ٢/ ١٥١.

(٣) المغنى ٣/ ١٦٠.

(٤) انظر هذه القراءة فى التفسير الكبير ٥/١٤٠ وتفسير القرطبى ٢/ ٣٦٧ والمحرر الوجيز، ٢/ ١٥١.

أن العمـــرة ليست بواجبة، لأن الواو فى هذه الحالة تكون للقطع والابتداء وليست للعطف، فيكون قوله "والعمرة لله" كلاماً تاماً بنفسه غير معطوف علـــى الأمـــر بالحج، أخبر الله تعالى فيه أن العمرة لله رداً على زعم الكفـــرة، لأنـــهم كـــانوا يجعلون العمرة للأصنام على ما كانت عبادتهم من الإشراك[1].

هذا ولقد عضد كل فريق مذهبه بأدلة أخرى تؤيد ما ذهب إليـــه وذلـــك على النحو التالى:

أولاً-أدلة القائلين بالوجوب:

استدل القائلون بوجوب العمرة بالمنقول والمعقول[2] أما المنقول فهو:

أ-القرآن:

١ـ يقول تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" فهذه الآية تدل على وجـــوب العمرة، لأن الله تعالى أمر بإتمام العمرة، كما أمر بإتمام الحج، والأمر هنا يفيـــد الوجوب.

قال الشافعى:"والذى هو أشبه بظاهر القرآن وأولى بأهل العلـــم عنـــدى وأسأل الله التوفيق أن تكون العمرة واجبة، فإن الله عز وجل قرنها مـــع الحـــج، فقال "وأتموا الحج والعمرة لله"، فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى، وإن رسول الله ﷺ اعتمر قبل أن يحج وأن رسول الله ﷺ سن إحرامها والخـــروج منـــها بطواف وحلاق وميقات، وفى الحج زيادة عمل على العمرة، فظاهر القرآن أولى إذا لم يكن دلالة على أنه باطن دون ظاهر"[3].

كما يقول ابن جرير الطبرى فى تفسير هذه الآية الكريمة :"فتأويل هؤلاء فـــى قوله تبارك وتعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" فى أنهما فرضان واجبان من الله

---

(١) التفسير الكبير ١٤٠/٥.

(٢) اقرأ هذه الأدلة فى: الأم ٢/ ١٨٨ ـ ١٨٩ والتفسير الكبير ٥/ ١٣٩ ـ ١٤١، والمغنـــى ٣/ ١٦٠ ـ ١٦١ وشرائع الإسلام ١/ ٣٠١ ـ ٣٠٢

(٣) الأم ١٨٨/٢ ـ ١٨٩.

ـ تبارك وتعالى ـ بإقامتهما كما أمر بإقامة الصلاة، وأنهما فريضتان وأوجب العمرة وجوب الحج، وهم عدد كثير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين، كرهنا تطويل الكتاب بذكرهم وذكر الروايات عنهم وقالوا معنى قوله "وأتموا الحج والعمرة لله": وأقيموا الحج والعمرة لله"[1].

٢ـ إن قوله تعالى "وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر" (٣: التوبة) يدل على وجوب حج أصغر على ما عليه حقيقة أفعل (الأكبر)، وما ذلك إلا العمرة بالاتفاق وإذ ثبت أن العمرة حج وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" وقوله "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"..

ب ـ الأحاديث

روى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبي رزين ـ رجل من بني عامر ـ أنه سأل النبي ﷺ فقال: إن أبي شيخ، أدرك الإسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن، فقال عليه الصلاة والسلام :"حج عن أبيك واعتمر" فأمر بهما والأمر للوجوب[2].

قال الشافعي معقبا على هذا الحديث: "لا أعلم في إيجاب العمرة أجود منه"[3].

وقال أحمد: "لا أعلم في إيجاب العمرة حديثا أجود منه هذا ولا أصح منه"[4].

قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"[5].

---

(١) جامع البيان ٢/ ١٢١.

(٢) انظر: سنن أبي داود، كتاب (المناسك) باب (الرجل يحج مع غيره) ٢/ ٤٠٢ وسنن الترمذي كتاب (الحج) باب (ما جاء في الحج عن الشيخ الكبير والميت) ٣/٢٦٠ ـ ١٦١.

(٣) سبل السلام ٢/ ٢٥٩.

(٤) نقله المنذري في مختصر سنن أبي داود ٢/ ٣٣٣.

(٥) سنن الترمذي ٣/ ٢٦١.

روى عن عائشة أنها قالت: "قلت يا رسول الله: على النساء جهاد؟ قال نعم: عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة"[1].

قال الصنعاني: "وأفاد هذا الحديث أن الحج والعمرة يقومان مقام الجهاد في حق النساء، وأفاد أيضا بظاهره أن العمرة واجبة [2] .

وقال ابن القيم: "إسناده على شرط الصحيحين"[3] .

روى الحسن عن سمرة أن النبي ﷺ قال: "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وحجوا واعتمروا واستقيموا يستقم لكم"[4].

عن ابن عمر قال: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: أوصني؟ قال: تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج وتعتمر"[5].

عن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قال، قال رسول الله ﷺ: "إن العمرة قد دخلت في الحج إلى يوم القيامة"[6].

روى الأثرم بإسناده عن أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن: "إن العمرة هي الحج الأصغر"[7].

قال ابن جريج: "ولم يحدثني عبد الله بن أبي بكر عن كتاب رسول الله ﷺ شيئا إلا قلت له: "أفي شك أنتم من أنه كتاب رسول الله ﷺ؟ فقال: لا"[8].

---

(١) رواه ابن ماجة في كتاب (المناسك) باب (الحج جهاد النساء) ٢/ ٩٦٨ ورواه أحمد في المسند ٤/ ١٥٠

(٢) سبل السلام ٢/ ٣٥٧.

(٣) هامش مختصر أبي داود ٢/ ٣٣٣.

(٤) أحكام الجصاص ٢٦٦/١.

(٥) ذكره ابن قدامة في المغني ١٦٠/٣.، ورواه أحمد في المسند ١٢٠/٤.

(٦) رواه مسلم في كتاب (الحج) باب جواز العمرة في أشهر الحج ٢٢٧/٨، وذكره الشافعي في الأم ١٩٠/٢.

(٧) رواه ابن قدامة في المغني ١٦٠/٣ــ١٦١ والشافعي في الأم ١٩٠/٢.

(٨) الأم ١٩٠/٢، والمغني ١٦٠/٣.

روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال: "الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بأيهما بدأت"[١].

أورد ابن الجوزى فى المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله ﷺ عن الإسلام، فقال: "أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج وتعتمر"[٢].

جـ- الآثار:

روى عن ابن عباس أنه قال: "والذى نفسى بيده إنها لقرينتها فى كتاب الله "وأتموا الحج والعمرة لله" [٣]. أى أن العمرة لقرينة الحج فى الأمر فى كتاب الله، يعنى فى هذه الآية فكان كقوله "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة"..

كما روى عنه أنه قال:الحج والعمرة فريضتان [٤].

كما روى عن ابن عمر أنه قال: "ليس من خلق الله أحد إلا عليه حجة وعمرة واجبتان من استطاع سبيلا، فمن زاد شيئا فهو خير وتطوع"[٥].

كما روى عنه أنه قال: "الحج والعمرة فريضتان"[٦].

عن الصبى بن معبد أنه قال: "كنت رجلاً أعرابيا نصرانيا فأسلمت، فأتيت رجلاً من عشيرتى يقال له: هذيل بن ثرملة، فقلت له : يا هناه إنى حريص على الجهاد، وأنى وجدت الحج والعمرة مكتوبين علىّ فكيف لى بأن أجمعهما وأذبح ما استيسر من الهدى، فأهللت بهما معا، فلما أتيت العذيب لقينى سليمان بن ربيعة وزيد بن صوحان، وأنا أهل بهما جميعا، فقال أحدهما للآخر، ما هذا بأفقه

---

(١) أخرجه الدارقطنى فى الحج ٢/٢٨٤، وذكره القرطبى فى تفسيره ٢/٣٦٦.

(٢) ذكره الرازى فى تفسيره ٥/١٤٠-١٤١.

(٣) فتح البارى ٣/٦٩٨، والأم ٢/١٨٩.

(٤) فتح البارى ٣/ ٦٩٩

(٥) فتح البارى ٣/ ٦٩٩

(٦) فتح البارى ٣/ ٦٩٩ وتفسير القرطبى ٢/ ٣٦٥ - ٣٦٦

من بعيره، قال: فكأنما ألقى على جبل حتى أتيت عمر بن الخطاب، فقلت له: يا أمير المؤمنين: إني كنت رجلا أعرابيا نصرانيا، وإني أسلمت، وأنا حريص على الجهاد وأني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي، فأتيت رجلا من قومي، فقال لي: اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدى، وأني أهللت بهما معا فقال لي عمر: "هديت لسنة نبيك ﷺ" [1].

قال ابن المنذر :"ولم ينكر عليه أمير المؤمنين قوله "وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي "فدل ذلك على أن العمرة فريضة"[2].

المعقول:

١ــ إن عماد الحج الوقوف بعرفة، وليس في العمرة وقوف فلو كانت كسنة الحج لوجب أن تساويه في أفعاله، كما أن سنة الصلاة تساوي فريضتها في أفعالها[3].

٢ــ إن الله تبارك وتعالى قال "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى" وسن رسول الله ﷺ في قران العمرة مع الحج هديا، ولو كان أصل العمرة تطوعا أشبه ألا يكون لأحد أن يقرن العمرة مع الحج، لأن أحدا لا يدخل في نافلة فرضا حتى يخرج من أحدهما قبل الدخول في الآخر، وقد يدخل في أربع ركعات وأكثر نافلة قبل أن يفصل بينهما بسلام، وليس ذلك في مكتوبة ونافلة من الصلاة، فأشبه ألا يلزمه بالتمتع أو القران هدى إذا كان

---

(١) رواه أبو داود في كتاب (المناسك) باب (في الإقران) ٢/ ٣٩٣ ــ ٣٩٤ وكذلك ذكره ابن حجر في فتح الباري ٣/ ٦٨٩ والقرطبي في تفسيره ٢/ ٣٦٥.

(٢) تفسير القرطبي ٢/ ٣٦٥.

(٣) تفسير القرطبي ٢/ ٣٦٥.

أصل العمرة تطوعا بكل حال لأن حكم ما لا يكون إلا تطوعا بحال غير حكم ما يكون فرضا فى حال[1].

٣ـ اعتمر النبى ﷺ قبل الحج، ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر إلى الحج الذى هو واجب [2].

أدلة القائلين بعدم الوجوب:

استدل القائلون بأن العمرة ليست بفرض بالمنقول والمعقول أيضا وذلك على النحو التالى:[3]

أولا: المنقول

القرآن

١ـ يقول تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" فهذه الآية تفيد أن العمرة ليست واجبة، لأنها نزلت فى أهل الحديبية، وهم خرجوا محرمين بالعمرة ثم حصروا فأوجب عليهم إتمام العمرة بطريق القضاء، والحج بطريق القضاء ويؤيد هذا قراءة، "والعمرة لله" بالرفع، والوقف على قوله "وأتموا الحج".

يقول ابن كثير: "وظاهر السياق ـ سياق الآية ـ إكمال أفعالهما بعد الشروع فيهما، ولهذا قال بعده، "فإن أحصرتم: أى صددتم عن الوصول إلى البيت ومنعتم من إتمامهما.

٢ـ إن الله سبحانه وتعالى بين العبادات الأساسية بأحكام مبينات كالصلاة والصيام والزكاة والحج، أما العمرة فلم ترد آية تبين وجوبها، كما بينت

---

(١) الأم ٢/١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) المصدر السابق ٢/١٨٨ ـ ١٨٩.

(٣) اقرأ هذه الأدلة فى: تفسير القرطبى ٢/ ٣٦٦ وأحكام ابن العربى ١/ ١١٨ ـ ١١٩ وشرح الزرقانى ٢/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣ والسيل الجرار ٢/ ٢١٤ وأحكام الجصاص ١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٧ والروضة الندية ١/ ٢٧٦ ـ ٢٧٨ وبدائع الصنائع ٢/ ٢٢٦ وتحفة الفقهاء ٢/ ٣٩٢ وتفسير ابن كثير ١/ ٢١٨

وجوب الحج، يقول تعالى "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً" كما يقول "وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالاً.....".

.الحديث:

١ـ إن الأحاديث المشهورة الثابتة الواردة فى تعداد فرائض الإسلام لم يذكر فيها العمرة مثل حديث بنى الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً". وكقوله: "صلوا خمسكم وزكوا أموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة ربكم"[1].

٢ـ عن جابر أن النبى ﷺ سئل عن العمرة: أواجبة هى؟ قال: لا، وأن تعتمروا هو أفضل"[2].

قال الصنعانى معقبا على هذا الحديث: "فالأخيرية فى الأجر تدل على ندبها، وأنها غير مستوية الطرفين حتى تكون من المباح"[3].

٣ـ عن طلحة بن عبيد الله ـ رضى الله عنه ـ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "الحج جهاد والعمرة تطوع"[4]

٤ـ حديث عمرو بن حزم السابق: "هى الحج الأصغر"[5]

قال الكاسانى: "فوصفها بالصغر دليل انحطاط رتبتها عن الحج، فإذا كان الحج فرضا فيجب أن تكون هى واجبة ليظهر الانحطاط، إذ الواجب دون الفرض"[6].

---

(١) ذكره الرازى فى تفسيره ٥/ ١٤٠.

(٢) رواه الترمذى فى كتاب (الحج) باب (ما جاء فى العمرة، أواجبة هى أم لا؟) ٣/ ٢٦١ وذكره الرازى فى تفسيره ٥/ ١٤١.

(٣) سبل السلام ٢/ ١٧٩.

(٤) رواه ابن ماجه فى كتاب المناسك باب العمرة ٢/ ٩٦٨ وذكره الرازى فى تفسيره ٥/ ١٤١.

(٥) سبق تخريج الحديث ص .

(٦) بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٧.

٥ـ روى أن أعرابيا سأل رسول الله ﷺ عن أركان الإسلام، فعلمه الصلاة والزكاة والحج والصوم، فقال الأعرابى: وهل على غير هذا؟ قال: لا، إلا أن تطوع، فقال الأعرابى: لا أزيد على هذا ولا انقص، فقال عليه الصلاة والسلام: "أفلح الأعرابى إن صدق"[1].

يقول الكاسانى معقبا على هذا الحديث: "فظاهره يقتضى انتفاء فريضة العمرة"[2].

المعقول:

١ـ إن الفروض مخصوصة بأوقات يتعلق وجوبها بوجودها كالصلاة والصيام والزكاة والحج فلو كانت العمرة فرضا لوجب أن تكون مخصوصة بوقت فلما لم تكن مخصوصة بوقت كانت مطلقة له أن يفعلها متى شاء فأشبهت صلاة التطوع والصوم النفل"[3].

٢ـ إن البراءة الأصلية لا ينتقل عنها إلا بدليل يثبت به التكليف، ولم يأت إلا ما يفيد مطلق المشروعية لا المقيدة بالوجوب[4].

تعقيب وترجيح:

هكذا استدل كل فريق بأدلة تؤيد ما ذهب إليه، ونحن إذا أمعنا النظر فى هذه الأدلة نجد أن سبب الخلاف بين الفقهاء فى هذه المسألة مرجعه إلى شيئين أساسيين هما:

أولاً: اختلافهم فى تفسير قوله تعالى "وأتموا الحج والعمرة لله" حيث ذهب القائلون بوجوب العمرة إلى أن المراد بالإتمام (وأتموا) الإتيان بهما ـ بالحج والعمرة ـ على وجه التمام والكمال، وهذا يدل على وجوبهما.

---

(١) تفسير الرازى ٥/ ١٤١.

(٢) بدائع الصنائع ٢/ ٢٢٦.

(٣) أحكام الجصاص ١/ ٢٦٥.

(٤) الروضة الندية ١/ ٢٧٧، ونيل الأوطار ٥/ ٥.

أما القائلون بأن العمرة تطوع فذهبوا إلـــى أن المـــراد بلفـــظ "وأتمـــوا" المذكور فى الآية إكمال أفعالهما ــ أى الحج والعمرة ــ بعد الشـــروع فيـــهما، فالآية ــ فى نظرهم ــ جاءت لإلزام الإتمام لا لإلزام الابتداء، وهذا يدل على أن العمرة سنة، ويكون معنى الآية "إذا شرعتم فى الفعل (الحج والعمـــرة) فـــأتموه" فمعنى إتمامها: المضى فى أداء أعمال العمرة بعد الشروع فيها، ولا يجوز لمـــن شرع فى أدائها وابتدأ فى أعمالها أن يتركها[1].

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أنه إذا كان لفظ "وأتموا" يحتمل الوجـــوب وعدمه، إلا أن حمله فى الآية على الوجه الأول هو الأولى وهذا هو مـــا تؤيـــده اللغة، لأن حمله على الوجه الثانى يحتاج إلى إضمار، أما حملـــه علـــى الوجـــه الأول فلا يحتاج إلى ذلك، بيان ذلك أننا إذا قلنا بأن المراد بالإتمام فى الآية هـــو الإتمام بعد الشروع فكأن تقدير الآية هكذا: "وأتموا الحج والعمرة إذا شرعتم فيها" أما إذا حملناه على الوجه الأول فلا يحتاج إلى إضمار هذا الشرط، فكـــان ذلـــك أولى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ذكر المفســـرون أن هـــذه الآيـــة "وأتموا الحج والعمرة لله" هى أول آية نزلت فى الحج فكان حملها على إيجـــاب الحج أولى من حملها على الإتمام بشرط الشروع فيه[2].

ثانياً : التعارض بين الأحاديث الواردة فى هذه المسألة، فعلـــى حيـــن يســـتدل القائلون بوجوب العمرة بأحاديث تفيد ذلك، نجد فى الجـــانب المقـــابل أن ثمـــة أحاديث أخرى تشهد بأن العمرة تطوع وليست فريضة.

بيد أن الإنصاف يقتضينا أن نشير إلى أن كل الأحاديث التى استدل بـــها القائلون بأن العمرة تطوع وليست فريضة، قد رويت بأسانيد لا تصح ولا تقـــوم

(١) اقرأ فى ذلك: تفسير القرطبى ٢/ ٢/ ٣٦٦ وتفسير الرازى ٥/ ١٣٩ ــ ١٤٠ والمحـــرر الوجيز ٢/ ١٥٠.

(٢) سبل السلام ٢/ ٣٥٨.

بمثلها الحجة كما نص على ذلك العلماء الأثبات وفى هذا يقول الصنعانى: "وفى الباب ــ أى القول بأن العمرة سنة ــ أحاديث لا تقوم بها حجة"[1].

كما يقول ابن عبد البر: "روى ذلك ــ أى القول بعدم وجوب العمـــرة ــ بأسانيد لا تصح ولا تقوم بمثلها الحجة"[2].

كذلك فإن احتجاجهم بحديث جابر "وأن تعتمـــر خـــير لـــك" لا يصـــح الاستدلال به، لأنه من رواية الحجاج بن أرطاة وقد اتفق الحفاظ على تضعيفه.

يقول البيهقى: "إن المحفوظ عن جابر غير مرفوع، وروى عـــن جـــابر مرفوعا بخلاف ذلك"[3].

وقال ابن حجر "ولا يثبت فى هذا الباب عن جابر شئ"[4].

كما يقول ابن حزم "إنه ــ أى حديث جابر ــ مكذوب باطل"[5].

كما يقول النووى: "وأما قول الترمذى: إن هذا حديث حسن صحيح فغير مقبول، ولا يغتر بكلام الترمذى فى هذا، فقد اتفق الحفـــاظ علـــى أنـــه حديـــث ضعيف، ودليل ضعفه أن مداره على الحجاج بن أرطأه لا يعرف إلا من جهته، والترمذى إنما رواه من جهته، والحجاج ضعيف ومدلس باتفاق الحفاظ، وقد قال فى حديثه عن محمد بن المنكدر: والمدلس إذا قال فى روايته عنه لا يحتج بـــها بلاخلاف، كما هو مقرر ومعروف فى كتب أهل الحديث وأهل الأصـــول، ولأن جمهور العلماء على تضعيف الحجاج بسبب آخر غير التدليس، فإذا كـــان فيـــه سببان يمنع كل واحد منهما الاحتجاج به، وهما الضعف والتدليس، فكيف يكـــون حديثه صحيحاً؟". [6]

---

(١) سبل السلام ٢/ ٣٥٨.
(٢) المغنى ٣/ ١٦٠.
(٣) السنن الكبرى ٤/ ١٥٠.
(٤) فتح البارى ١٣/ ٥٩٧.
(٥) انظر: نيل الأوطار ٥/ ٤ وسبل السلام ٢/ ٣٥٨.
(٦) المجموع ٧/ ٦.

كذلك فإن استدلالهم بأن النبى ﷺ قال :"والعمـــرة تطـــوع" فـــإن هـــذا الاستدلال تعوزه الدقة، لأن هذا الحديث إسناده ضعيف.[1]

هذا ومع تسليمنا بصحة هذه الأحاديث، فإنه أيضا لا يمكن الاستدلال بها، لأنها تحتمل شيئا آخر، والمحتمل لا تقوم به حجة بيان ذلك أنه يمكن حملها على المعهود، وهى العمرة التى قضاها الرسول ﷺ مع أصحابـــه حيـــن أحصـــروا بالحديبية، أو العمرة التى اعتمروها مع حجتهم مع النبى ﷺ فإنها لم تكن واجبة على من اعتمر، أو نحمله على ما زاد على العمرة الواحدة[2].

هذا عن مناقشة الأحاديث التى تدل على عدم وجوب العمرة أما بالنســـبة للأحاديث التى تنص على وجوبها فلا مغمز فيها، ما عدا حديث "الحج والعمـــرة فريضتان" ففى إسناده إسماعيل بن مسلم المكى وهو ضعيف، لأنه من رواية ابن لهيعة وهو ضعيف[3].

كما قال ابن عدى: "هو غير محفوظ عن عطاء"[4].

كما يقول الجصاص: "لأنه من طريق ابن لهيعة وهو ضعيف كثير الخطأ حيث يقال: احترقت كتبه فعول على حفظه وكان سئ الحفظ"[5].

المذهب الراجح:

وبعد ففى ضوء ما سبق يتضح لنا أن المذهب الراجح لدينا هو المذهـــب القائل بوجوب العمرة، وذلك لقوة أدلته، حيث دلت الآية عليه، فضلاً عن ثبـــوت كثـــير من الأحاديث والآثار الصحيحة التى تصرح بذلك، ولعل هذا هـــو الـــذى حدا بالبخارى أن يعقد فى صحيحه بابا بعنوان "وجوب العمرة".

---

(١) نيل الأوطار ٥/ ٤.

(٢) المغنى ٣/ ١٦٠

(٣) شرح الزرقانى ٢/ ٣٦٢ ـ ٣٦٣، ونيل الأوطار ٣/ ٥٩٧.

(٤) سبل السلام ٢/ ٣٥٨.

(٥) أحكام القرآن ١/ ٢٦٦.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القول بوجوب العمرة شئ له وجاهته في نظري، لأنه أولاً: تؤيده قراءة الجماعة "وأتموا الحج والعمرة لله" بنصب العمرة، حيث إن هذه القراءة المتواترة تجعل العمرة معطوفة على الحج، ولما كان الحج فرضا، فتكون العمرة فرضا، لأن الأصل التساوى بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم، وثانيا: لأن القول بوجوب العمرة لن يكلف الإنسان كثيرا، لأن الإنسان إذا استطاع أن يحج، فيمكن أن يعتمر أيضا، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا بأن الأغلب من الحجاج يعتمرون، وثالثا: لأن الأخذ بهذا المذهب يكون أحوط للمكلف، بيان ذلك أن المكلف إذا أدى العمرة وكانت واجبة عليه، فقد سقطت عنه، أما إذا أداها ولم تكن واجبة عليه فلن يخسر شيئا بل سيناله الثواب الكبير من ورائها، يقول النبى ﷺ: "العمرة إلى العمرة كفارة، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة"[1].

أما إذا قلنا بأن العمرة ليست بواجبة، فلعل ذلك يفضى إلى تساهل المسلمين في أدائها، ومن ثم فلو كانت واجبة ربما لحقهم بعض الإثم من جراء ذلك، لانهم يكونون لم يؤدوا فرضاً واجباً عليهم مع استطاعتهم.

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن القول بوجوب العمرة هو ما ذهب إليه كثير من فقهاء السلف الصالح، حيث روى عن عمر وعلى وعائشة وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وعطاء وطاووس ومجاهد والحسن وسعيد بن المسيب وابن سيرين والشعبى والثورى وسعيد بن جبير ومسروق وأبى ثور وأبى بردة وعبد الله بن شداد وغيرهم[2].

---

(١) سبل السلام ٢/ ٣٥٥.

(٢) انظر: تفسير القرطبى ٢/ ٣٦٦، والمغنى ٣/ ١٦٠، وأحكام الجصاص ٢/ ٢٦٤.

٥ - مس المصحف لغير الطاهر

اختلف الفقهاء فى مس المصحف لغير الطاهر، فعلى حين ذهب جمهور الفقهاء إلى القول بأن الطهارة شرط فى مس المصحف، نرى أن أهل الظاهر فى الجانب المقابل قالوا بجواز مس المصحف لغير الطاهر[١].

وسبب الخلاف فى هذه المسألة مرجعه ـ كما يقول ابن رشـــد ـ إلـــى "تردد مفهوم قوله تعالى "لا يمسه إلا المطهرون" بين أن يكون المطهرون هم بنو أدم وبين أن يكونوا هم الملائكة، وبين أن يكون هذا الخبر مفهومه النهى، وبيـــن أن يكون خبراً لا نهيا، فمن فهم منه الخبر فقط، وفهم مـــن لفـــظ "المطـــهرون" الملائكة قال: إنه ليس فى الآية دليل على اشتراط الطهارة فى مس المصحـــف، وإذا لم يكن هناك دليل لا من كتاب ولا من سنة ثابتة بقى الأمر علـــى الـــبراءة الأصلية وهى الإباحة[٢].

ونزيد كلام ابن رشد وضوحاً فنقول: إن الجمهور القائلين بعـــدم جـــواز مس غير الطاهر للمصحف يرون أن الضمير فى "يمسه" راجع إلى القرآن، وأن المراد "بالمطهرين" هم بنو آدم، وبناء على ذلك فإن الآية تكون نهيا لا خبرا: أى تنهى غير الطاهر أن يمس المصحف.

أما القائلون بجواز مس المصحف لغير الطاهر، فإنهم يرون أن الضمير فى "يمسه" راجع للكتاب المكنون الذى سبق ذكره فى صدر الآيـــة، وأن المـــراد بـــ "المطهرون" هم الملائكة، ومن ثم فهذه الآية تدل على عدم مس المصحـــف

---

(١) انظر : المغنى ١/ ١٣٧ ـ ١٣٨ وأحكام ابن العربـــى ٤/ ١٧٣٧ ـ ١٧٣٩، وأحكـــام الجصاص ٣/ ٤١٥ ـ ٤١٦ والتفسير الكبير ٢٩/ ١٩٣ ـ ١٩٥، وبداية المجتهد ١/ ٤١ ـ ٤٢ وتفسير القرطبى ١١/ ١٢٥ والمحلـــى ١/ ٩٨، وزاد المســـير ٨/ ١٥١ ـ ١٥٢ ونيل الأوطار ١/ ٢٠٧ ـ ٢٠٩ وسبل السلام ١/ ٧٠، وشرح النيل ١/٧.

(٢) بداية المجتهد ١/ ٤١ ـ ٤٢.

لغير الطاهر، لأن الآية فى هذه الحالة تكون خبراً لا أمراً: "ولا يجوز أن يصرف لفظ الخبر إلى معنى الأمر إلا بنص جلى أو إجماع متيقن"(١).

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد روى عن ابن مسعود أنه قرأ "لا يمسه إلا المطهرون" هكذا "ما يمسه إلا المطهرون"(٢) وهذه القراءة الشاذة تؤيد أن (لا) نافية وليست ناهية، وعلى هذا تكون هذه الآية خبراً لا أمراً.

كذلك رويت بعض الآثار التى تجوز مس المصحف لغير الطاهر"(٣) منها ما روى عن ابن عباس أنه قال فى "لا يمسه إلا المطهرون" أنه: الكتاب الذى فى السماء والمطهرون هم الملائكة(٤).

وما روى عن ابن عباس هو ما روى أيضا عن أنس ومجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير والضحاك وأبى الشعثاء وجابر بن زيد وأبى نهيك والسدى وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وغيرهم.

كذلك روى عن قتادة أنه قال:"لا يمسه عند الله إلا المطهرون، فأما فى الدنيا فإنه يمسه المجوسى النجس والمنافق الرجس"(٥).

وروى عن أبى العالية أنه قال "لا يمسه إلا المطهرون"، قال: ليس أنتم أصحاب الذنوب"(٦).

---

(١) المحلى ١/ ٩٨، وسبل السلام ١/ ٧١.

(٢) انظر : تفسير ابن كثير ٤/ ٢٩٩، وأحكام ابن العربى ٤/ ١٧٣٧، والبحر المحيط ٢٥٠/٧.

(٣) انظر هذه الآثار فى: تفسير ابن كثير ٤/ ٢٩٩ والدر المنثور ٦/ ٢٣٢ ــ ٢٣٣ وتفسير الطبرى ٢٨/ ١٤٠ وأحكام الجصاص ٣/ ٤١٥ ــ ٤١٦.

(٤) انظر : تفسير ابن كثير ٤/ ٢٩٩.

(٥) تفسير ابن كثير ٤/ ٢٩٩

(٦) تفسير ابن كثير ٤/ ٢٩٩، وأحكام الجصاص ٣/ ٤١٦.

وروى عن عبد الرحمن بن زيد أنه قال: "زعمت كفار قريش أن هذا القرآن تنزلت به الشياطين، فأخبر الله تعالى أنه لا يمسه إلا المطهرون كما قال تعالى "وما تنزلت به الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون إنهم عن السمع لمعزولون". (٢١٢:الشعراء)

ولقد استحسن ابن كثير هذا الربط بين الآيات فقال معقبا على هذا القول "وهذا القول قول جيد وهو لا يخرج عن الأقوال التي قبله"[١].

كذلك روى عن علقمة بن قيس النخعي أنه "كان إذا أراد أن ياخذ مصحفاً أمر نصرانيا فنسخه له"[٢].

هذا ومما هو جدير بالذكر أن صاحب (ظلال القرآن) قد افاد من قراءة ابن مسعود الشاذة والآثار المروية عن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين ولذلك استظهر الرأى القائل بجواز مس المصحف لغير الطاهر فقال ما نصه: "هذا الوجه هو أظهر الوجوه في معنى "لا يمسه إلا المطهرون" فـ "لا" هنا نافية لوقوع الفعل وليست ناهية، وفي الأرض يمس هذا القرآن الطاهر والنجس والمؤمن والكافر، فلا يتحقق النفي على هذا الوجه إنما يتحقق بصرف المعنى إلى تلك الملابسة ملابسة قولهم "تنزلت به الشياطين"، ونفي هذا الزعم إذ لا يمسه في الكتاب السماوي المكنون إلا المطهرون، ومما يؤيد هذا الاتجاه قوله تعالى بعد هذا "تنزيل من رب العالمين" لا "تنزيل من الشياطين"[٣].

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن احتمال دلالة الآية على القول بعدم جواز مس المصحف لغير الطاهر احتمال ضعيف، ولعل ذلك يفسر لنا عدم استدلال القائلين بهذا المذهب بهذه الآية "فإن قلت ما بال المصنف لم يستدل بقوله تعالى

---

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ٢٩٩.

(٢) المحلى ١/ ٩٩.

(٣) في ظلال القرآن ٦/ ٣٤٧١.

"إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون . لايمسه إلا المطهرون" فإنه ظاهر فى النـــهى عن مس المصحف لغير الطاهر؟. قلت: لأن بعض العلماء حمله علـــى الكـــرام البررة، فكان محتملاً، فترك الاستدلال به"[1].

نتيجة لهذا فقد عدل الجمهور عن الاستدلال بهذه الآية فى تأييد مذهبـــهم وراحوا يستدلون بما ورد من أخبار تؤيد مذهبهم، فاحتجوا بما رواه مسلم عـــن ابن عمر أن رسول الله ﷺ "نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافـــة أن يناله العدو"[2].

ويبدو أن هذا الخبر ليس صريحاً فى عدم جواز مس المصحـــف لغـــير الطاهر، ولذلك فقد ذكره ابن حزم وعقب عليه قائلا: "هذا حق يلزم اتباعه وليس فيه أن لا يمس المصحف جنب ولا كافر وإنما فيه أن لا ينال أهل أرض الحرب القرآن فقط"[3].

ومن الأخبار التى استدل بها الجمهور أيضاً لتأييد مذهبهم ما رواه مالك وغيره عن عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم أن فى الكتاب الذى كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم "أن لا يمس القرآن إلا طاهر"[4].

تلك هى الأخبار التى استدل بها الجمهور على القول بعدم جـــواز مـــس المصحف لغير الطاهر، وفى هذا يقول الجصاص:"إن حمل اللفظ علـــى حقيقـــة الخبر فالأولى أن يكون المراد القرآن الذى عند الله، والمطهرون هم الملائكـــة، وإن حمل على النهى وإن كان فى صورة الخبر كان عموما فينا، وهذا أولى لما روى عن النبى ﷺ من أخبار متظاهرة أنه كتب فى كتابه لعمرو بن حـــزم (ولا يمس القرآن إلا طاهر) فوجب أن يكون نهيه ذلك بالآية إذ فيها احتمال له"[5].

---

(١) شرح العناية على الهداية بهامش فتح القدير ١٦٨/١.
(٢) تفسير ابن كثير ٢٩٩/٤.
(٣) المحلى ٩٨/١.
(٤) انظر: نيل الأوطار ٢٠٧/١، وسبل السلام، ٧٠/١، وتفسير ابن كثير ٢٩٩/٤.
(٥) أحكام القرآن ٤١٦/٣.

هكذا رأى الجصاص الحنفى أن الأخبار الواردة بألا يمس القرآن إلا طاهر ترجح الرأى القائل بأن الضمير فى "يمسه" عائد على القرآن، وأن المراد بـ "المطهرون" هم بنو آدم.

بيد أننا لا نوافق الجصاص على هذا الترجيح، لأنه قد اتضح لنا بالدليل القوى أن احتمال دلالة الآية على هذا الرأى احتمال ضعيف، وأن الأقرب إلى الصواب هو عودة الضمير فى الفعل (يمسه) إلى اللوح المحفوظ، وأن المراد بالمطهرين هم الملائكة، وهذا هو ما يشهد له السياق، وتؤيده القراءة الشاذة المروية عن ابن مسعود وتعضده الآثار المروية عن السلف الصالح.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلعله من المفيد أن أشير إلى أن ابن حزم قد ذكر هذه الأخبار التى احتج بها الجمهور ومنها كتاب عمرو بن حزم ثم عقب عليها بقوله "إنه لا يصح منها شىء"[1].

والذى يبدو لى أن الصواب قد جانب ابن حزم فى كلامه هذا لأن كتاب عمرو بن حزم صحيح وهو كتاب مشهور رواه أبو عبيد فى فضائل القرآن ورواه الأثرم والدارقطنى فى الموطأ مرسلا، وتلقاه الناس بالقبول، قال ابن عبد البر: "إنه أشبه المتواتر لتلقى الناس له بالقبول، وقال يعقوب بن سفيان: لا أعلم كتابا أصح من هذا الكتاب فإن أصحاب رسول الله والتابعين يرجعون إليه ويدعون رأيه، وقال الحاكم: قد شهد عمر بن عبد العزيز وإمام عصره الزهرى بالصحة لهذا الكتاب"[2] .

ولعل الذى حدا بابن حزم إلى القول بأن كتاب عمرو بن حزم ليس بصحيح مرجعه إلى توهم ابن حزم، حيث ظن أن هذا الكتاب من رواية سليمان ابن داود اليمانى المتفق على ضعفه وليس ذلك بل هو من رواية سليمان بن داود

---

(١) المحلى ٩٧/١.

(٢) انظر نيل الأوطار ٢٠٨/١، وسبل السلام ٧٠/١ـ٧١.

الخولانى، وهو ثقة، أثنى عليه أبو زرعة وأبو حاتم وعثمان بن سعيد وجماعة من الحفاظ [1].

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن المذهب الراجح لدينا هو ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم جواز مس المصحف لغير الطاهر، وليس ذلك لدلالة الآية على هذا الرأى ولكن لورود الأخبار الصحيحة الصريحة فى ذلك من ناحية ولتعظيم القرآن من ناحية أخرى، حيث أن مس غير الطاهر للمصحف يعد إهانة للقرآن الكريم، وهذا لا يتناسب مع مقام هذا الكتاب.

وبعد فلعله من المفيد أن أشير إلى أن ابن القيم قد ذكر عشرة أوجه تؤكد أن المراد بقوله تعالى "لا يمسه إلا المطهرون" هو الكتاب الذى بين أيدى الملائكة وليس المصحف ــ وهو ما رجحناه ــ فقال ما نصه [2]: "اختلف المفسرون فى هذا (فى كتاب مكنون) : فقيل هو اللوح المحفوظ . والصحيح أنه الكتاب الذى بأيدى الملائكة، وهو المذكور فى قوله : "فى صحف مكرمة. مرفوعة مطهرة . بأيدى سفرة . كرام بررة" ويدل على أنه الكتاب الذى بأيدى الملائكة قوله (لا يمسه إلا المطهرون) فهذا يدل على أنه بأيديهم يمسونه. وهذا هو الصحيح فى معنى الآية، ومن المفسرين من قال : إن المراد به أن المصحف لا يمسه إلا طاهر. والأول أرجح لوجوه: أحدها: أن الآية سيقت تنزيهاً للقرآن أن تنزل به الشياطين، وأن محله لا يصل إليه فيمسه إلا المطهرون، فيستحيل على أخابث خلق الله وأنجسهم أن يصلوا إليه أو يمسوه، كما قال تعالى "وما تنزلت به الشياطين . وما ينبغى لهم وما يستطيعون" فنفى الفعل وتأتيه منهم وقدرتهم عليه، فما فعلوا ذلك ولا يليق بهم ولا يقدرون عليه، فإن الفعل قد ينتفى عمن يحسن منه وقد يليق بمن لا يقدر عليه فنفى عنهم الأمور الثلاثة وكذلك قوله فى سورة

---

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) التبيان فى أقسام القرآن، ص١٦٥ ــ ١٦٩.

عبس "فى صحف مكرمة، مرفوعة مطهرة. بأيدى سفرة . كرام بررة" فوصف محله بهذه الصفات بياناً أن الشيطان لا يمكنه أن يتنزل به . وتقرير هذا المعنى أهم وأجل وأنفع من بيان كون المصحف لا يمسه إلا طاهر .

الثانى: أن السورة مكية، والاعتناء فى السور المكية إنما هو بأصول الدين، من تقرير التوحيد والمعاد والنبوة . وأما تقرير الأحكام والشرائع فمظانه السور المدنية.

الثالث: أن القرآن لم يكن فى مصحف عند نزول هذه الآية ولا فى حياة رسول الله ﷺ. وإنما جمع فى المصحف فى خلافة أبى بكر . وهذا وإن جاز أن يكون باعتبار ما يأتى، فالظاهر أنه إخبار بالواقع حال الإخبار يوضحه.

الرابع: وهو قوله (فى كتاب مكنون) والمكنون المصون المستور عن الأعين الذى لا تناله أيدى البشر، كما قال تعالى : (كأنهن بيض مكنون) وهكذا قال السلف . قال الكلبى: مكنون من الشياطين، وقال مقاتل : مستور . وقال مجاهد : لا يصيبه تراب ولا غبار . وقال أ بو إسحق : مصون فى السماء يوضحه .

الخامس: أن وصفه بكونه مكنوناً نظير وصفه بكونه محفوظاً فقوله (قرآن كريم،فى كتاب مكنون) كقوله "بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ" يوضحه.

السادس: أن هذا أبلغ فى الرد على المكذبين، وأبلغ فى تعظيم القرآن، من كون المصحف لا يمسه محدث .

السابع: قوله (لا يمسه إلا المطهرون) بالرفع فهذا خبر لفظاً ومعنى، ولو كان نهياً لكان مفتوحاً، ومن حمل الآية على النهى احتاج إلى صرف الخبر عن ظاهره إلى معنى النهى، والأصل فى الخبر والنهى حمل كل منهما على حقيقته، وليس ههنا موجب يوجب صرف الكلام عن الخبر إلى النهى .

الثامن: أنه قال : (إلا المطهرون) ولم يقل (إلا المتطهرون)، ولو أراد به منع المحدث من مسه لقال (إلا المتطهرون). كما قال تعالى "إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين" ، وفى الحديث "اللهم اجعلنى من التوابين واجعلنى من المتطهرين" فالمتطهر فاعل التطهير، والمطهر الذى طهره غيره، فالمتوضىء متطهر، والملائكة مطهرون .

التاسع: أنه لو أريد به المصحف الذى بأيدينا لم يكن فى الإخبار عن كونه مكنوناً كبير فائدة، إذ مجرد كون الكلام مكنوناً في كتاب، لا يستلزم ثبوته، فكيف يمدح القرآن بكونه مكنوناً فى كتاب وهذا أمر مشترك والآية إنما سيقت لبيان مدحه وتشريفه، وما اختص به من الخصائص التى تدل على أنه منزل من عند الله، وأنه محفوظ مضمون، لا يصل إليه شيطان بوجه ما، ولا يمس محله إلا المطهرون، وهم السفرة الكرام البررة .

العاشر: ما رواه سعيد بن منصور فى سننه حدثنا أبو الأحوص، حدثنا عاصم الأحول عن أنس بن مالك في قوله (لا يمسه إلا المطهرون) قال المطهرون:الملائكة. وهذا عند طائفة من أهل الحديث فى حكم المرفوع. وقال الحاكم: تفسير الصحابة عندنا فى حكم المرفوع، ومن لم يجعله مرفوعاً فلا ريب أنه عنده أصح من تفسير من بعد الصحابة. والصحابة أعلم الأمة بتفسير القرآن. ويجب الرجوع إلى تفسيرهم. وقال: حرب فى مسائله: سمعت إسحق فى قوله (لا يمسه إلا المطهرون) قال : النسخة التى فى السماء لا يمسها إلا المطهرون، قال: الملائكة" .

٦- هل تجوز الصلاة بالقراءة الشاذة؟

اختلف العلماء فى جواز الصلاة بالقراءة الشاذة، وذلـــك علـــى أربعـــة مذاهب، هى[١]:

المذهب الأول: وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بعدم جواز الصـــلاة بالقراءة الشاذة، فإذا قرئ بها لم تصح الصلاة لأنها وإن صح سندها، لـــم تثبـــت متواترة عن النبى ﷺ، وإن ثبتت بالنقل فهى منسوخة بالعرضـــــة الأخـــيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثمانى يقول السرخسى الحنفى: "لأن ما دون المتواتر لا يبلغ درجة العيان، ولا تثبت بمثله قرآن مطلقا، ولهذا قالت الأمة: لو صلى بكلمات تفرد بها ابن مسعود لم تجز صلاته، لأنه لـــم يوجـــد فيـــه النقـــل المتواتر، وباب القرآن باب تعيين وإحاطة، فلا يثبت بدون النقل المتواتر كونـــه قرآنا، وما لم يثبت كونه قرآنا فتلاوته فى الصلاة كتلاوة خبر، فيكـــون مفســـدا للصلاة"[٢].

كمـــا يقول ابن قدامة الحنبلى: "فأما ما يخرج عن مصحف عثمان لقراءة ابن مسعود وغيرها فلا ينبغى أن يقرأ بها فى الصلاة، لأن القرآن ثبت بطريـــق التواتر، وهذه لم يثبت التواتر بها، فلا يثبت كونها قرآنا"[٣].

كما يقرر ذلك النووى الشافعى بقوله:"قال أصحابنا وغيرهم: لا يجـــوز القراءة فى الصلاة ولا فى غيرها بالقراءة الشاذة، لأنها ليست قرآنا لأن القـــرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأما الشاذة فليست بمتواترة"[٤].

---

(١) انظر هذه المذاهب فى: تفسير القرطبى ١/ ١٠٠ ــ ١٠٢ والمغنـــى ١/ ٥٣٥ وروضـــة الطالبين ١/ ٣٤٨ والسيل الجرار ١/ ٢٣٩ ونيل الأوطار ٢/ ٢٣٧ ــ ٢٣٨ والنشر ١/ ٣٨ والمرشد ص ١٨٣ ــ ١٨٤.

(٢) أصول السرخسى ١/ ٢٨٠.

(٣) المغنى ١/ ٥٣٥.

(٤) روضة الطالبين ١/ ٣٤٨.

كما يؤكد ابن الحاجب المالكي هذا المذهب بقوله: "لا يجوز أن يقرأ بالقراءة الشاذة في الصلاة ولا غيرها عالما كان بالعربية أو جاهلا"[1].

المذهب الثاني: ويرى أصحابه جواز الصلاة بالقراءة الشاذة، وهذا المذهب هو أحد القولين لأصحاب الشافعي وأبي حنيفة، كما أنه إحدى الروايتين عن مالك وأحمد[2] واختاره ابن تيمية وابن القيم[3].

يقول ابن القيم: "لو قرأ بقراءة تخرج عن مصحف عثمان وقد قرأ بها رسول الله ﷺ والصحابة بعده جازت القراءة بها ولم تبطل الصلاة بها على أصح الأقوال"[4].

هذا وقد احتج أصحاب هذا المذهب بأن الصحابة كانوا يصلون بقراءتهم في عصر النبي ﷺ وبعده، وكانت صلاتهم صحيحة بغير شك وكان المسلمون يصلون خلف أصحاب هذه القراءات كالحسن البصري وطلحة بن مصرف والأعمش وغيرهم من أضرابهم ولم ينكر ذلك أحد عليهم[5].

كذلك وقد صح أن النبي ﷺ قال: "من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد – أي ابن مسعود"، وقد أمر النبي ﷺ عمر وهشام بن حكيم حين اختلفا في قراءة القرآن، فقال "اقرءوا كما علمتم" وكان الصحابة رضي الله عنهم ـ قبل جمع عثمان المصحف يقرءون بقراءات لم يثبتها في المصحف ويصلون بها لا يرى أحد منهم تحريم ذلك ولا بطلان صلاتهم به[6].

---

(١) المرشد ص ١٨٤ ـ ١٨٥.
(٢) انظر: النشر في القراءات العشر ١/ ١٤ والمغني ١/ ٥٣٥.
(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٣/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥ وأعلام الموقعين ٤/ ٢٦٣.
(٤) أعلام الموقعين ٤/ ٢٦٣.
(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٢/ ١٣٧ ـ ١٣٨ والمغني، ١/٥٣٥.
(٦) انظر: المغني ١/ ٥٣٥.

أضف إلى ذلك أن القول بتحريم الصلاة بالقراءة الشاذة يلزم منه ـ كما يقول أصحاب هذا المذهب ـ أن الذين قرأوا بالشواذ لم يصلوا قط لأن تلك القراءة محرمة، والواجب لا يتأدى بفعل المحرم[1].

كذلك يرى هؤلاء أن القول بتحريم الصلاة بالقراءة الشاذة يجعل عالماً من الصحابة وأتباعهم قد ارتكبوا محرماً بقراءتهم بالشواذ، فيسقط الاحتجاج بخبر من يرتكب المحرم دائما، وهم نقلة الشريعة، فيسقط ما نقلوه، فيفسد على قول هؤلاء نظام الإسلام والعياذ بالله[2].

المذهب الثالث: وهو القول بصحة الصلاة بالقراءة الشاذة إن لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف عن المصحف العثمانى، ولا نقصانه، وهو ما ذهب إليه بعض فقهاء الشافعية والمالكية[3].

المذهب الرابع: وهو القول بجواز الصلاة بالقراءة الشاذة فى غير الفاتحة، وعدم جواز الصلاة بها فى الفاتحة، يقول ابن الجزرى: "وتوسط بعضهم فقال: "إن قرأ بالشاذ فى القراءة الواجبة وهى الفاتحة عند القدرة على غيرها لم تصح صلاته، لأنه لم يتيقن أنه أدى الواجب من القراءة لعدم ثبوت القرآن بذلك، وإن قرأ بها فيما لا يجب لم تبطل، لأنه لم يتيقن أنه أتى فى الصلاة بمبطل، لجواز أن يكون ذلك من الحروف التى أنزل عليها القرآن"[4].

تعقيب وتوجيه:

هكذا اختلف الفقهاء فى جواز الصلاة بالقراءة الشاذة والذى يبدو لى أن الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم صحة الصلاة بالقراءة الشاذة،

---

(١) النشر ١/ ١٥.

(٢) نفسه.

(٣) انظر: روضة الطالبين، ١/ ٣٤٨ وحاشية الكوثرى على الأنوار لأعمال الأبرار ١/ ٦٢.

(٤) النشر ١/ ١٥، وكذلك انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٩٨ وأعلام الموقعين ٤/ ٢٦٣.

لأن شرط ما يقرأ به في الصلاة أن يكون قرآنا، ولا يسمى قرآنا إلا ما نقل إلينا نقلاً متواترا، وما كان غير ذلك فلا.

يقول صاحب (كشف الأسرار) في تعريف القرآن ما نصه: "المراد بالقرآن: هو الكلام المنزل على رسول الله ﷺ، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وقوله: نقلا متواتراً: احتراز عما اختص بمثل مصحف أبي ومصحف ابن مسعود كما نقل بطريق الآحاد"[١].

كما عرف الغزالي القرآن بأنه: "ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواترا"[٢].

كذلك عرفه صاحب التنقيح بأنه: "ما نقل إلينا بين دفتي المصحف تواترا"[٣].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن القول بعدم جواز الصلاة بالقراءة الشاذة شئ له وجاهته، لأنه سيؤدي إلى المحافظة على النص القرآني المعروف، ذلك النص الذي أجمعت عليه الأمة، أما القول بجواز الصلاة بالشواذ فإنه سيفضي إلى وقوع الاختلاف والبلبلة بين الناس، لأن القراءات الشاذة كثيرة وغير معروفه لدى الناس، ومن ثم يجب عدم الصلاة أو القراءة بها سداً لهذه الذريعة.

أما ما استدل به القائلون بجواز الصلاة بالقراءة الشاذة بحجة أن بعض الصحابة كانوا يقرءون بها، فإن هذا الاستدلال فيه نظر، لأنه يحتمل أن تكون قراءة الصحابة بالقراءة الشاذة كانت قبل أن يجمع عثمان القرآن في مصحف واحد، أما بعد الجمع، فقد كان الصحابة لا يقرأون إلا بما جاء في المصحف العثماني وأجمع عليه المسلمون.

---

(١) كشف الأسرار ١/ ٢١.
(٢) المستصفى ١/ ١٠١.
(٣) التلويح على التوضيح ١/ ٢٦.

ومع تسليمنا بثبوت ذلك عن الصحابة بعد أن جمع عثمان القرآن في مصحف واحد، فلعل ذلك مرجعه إلى أنه لم يبلغهم هذا المصحف المجموع، وفي هذا يقول المازري :"ولعل هذا ــ أي قراءة بعض الصحابة بغير ما في المصحف العثماني ــ وقع من بعضهم قبل أن يبلغهم مصحف عثمان المجمع عليه المحذوف منه كل منسوخ، وأما بعد ظهور مصحف عثمان فلا يظن بأحد منهم أنه خالف فيه"[1].

كذلك فإن القول بجواز الصلاة بالقراءة الشاذة طالما أن ليس فيها زيادة أو نقصان أو تغير معنى لما في المصحف العثماني، فإن هذا القول لا مبرر له، لأن القراءة طالما خالفت المصحف العثماني ــ سواء بالزيادة أو النقصان أو غير ذلك ــ فهي قراءة شاذة، أي شذت عن المصحف العثماني، فلا يجوز الصلاة بها.

أضف إلى ذلك أن القول بجواز الصلاة ببعض الشواذ دون البعض الآخر يحتاج إلى دليل، وليس ثمة دليل.

كذلك فإن القول بعدم جواز الصلاة بالقراءة الشاذة في الفاتحة دون غيرها، فإن هذا القول غير مسلم به، لأن المطلوب قراءته في الصلاة هو ما يسمى بقرآن، سواء أكانت القراءة واجبة أو غير واجبة، والقراءة الشاذة ليست بقرآن، ومن ثم فلا يجوز الصلاة بها سواء في الفاتحة أو غيرها.

ولكن يا ترى: ما واجبنا نحو من يقرأ بالشواذ؟

نص العلماء على أن من يقرأ بالشواذ لا يصلي وراءه، ويجب تأديبه حتى يرجع عن ذلك، وفي هذا يقول ابن الحاجب المالكي :"لا يجوز أن يقرأ بالقراءة الشاذة في صلاة ولا غيرها عالما كان بالعربية أو جاهلا، وإذا قرأ بها

---

(١) مسلم بشرح النووي ٢/ ١٠٨.

قارئ فإن كان جاهلا بالتحريم عرف به وأمر بتركها، وإن كان عالما أدب بشرطه، وإن أصر على ذلك أدب على إصراره وحبس إلى أن يرتدع عن ذلك"[١].

ليس الأمر هذا فحسب، بل ذهب بعض العلماء إلى القول بتوبة القارئ بالشواذ، يقول النووى:"والقراءة الشاذة ليست متواترة، ومن قال غيره فغالط أو جاهل، فلو خالف وقرأ بالشواذ أنكر عليه قراءتها فى الصلاة وغيرها، وقد اتفق فقهاء بغداد على استتابة من قرأ بالشواذ ولا يصلى خلف من يقرأ بها"[٢].

وما ذهب إليه بعض الفقهاء من القول باستتابة من يقرأ بالشواذ وقع فى القرن الرابع الهجرى، حيث كان ابن شنبوذ (ت:٣٢٨ هـ)[٣] يرى جواز القراءة بالشواذ[٤] ولذلك عقد له مجلس ببغداد، حضره الفقهاء والقراء وأجمعوا على منعه، وأوقف للضرب فتاب ورجع وكتب عليه بذلك، محضر، هذا نصه :"يقول محمد بن أحمد بن أيوب المعروف بابن شنبوذ، قد كنت أقرأ حروفاً تخالف ما فى مصحف عثمان المجمع عليه الذى اتفق أصحاب رسول الله ﷺ على تلاوته، ثم بان لى أن ذلك خطأ، فأنا منه تائب وعنه مقلع، وإلى الله عز وجل منه برئ، إذ كان مصحف عثمان هو الحق الذى لا يجوز خلافه ولا يقرأ بغير ما فيه"[٥].

وكتب ابن شنبوذ فيه :"يقول محمد بن أحمد بن أيوب المعروف بابن شنبوذ: إن ما فى هذه الرقعة صحيح، وهو قولى واعتقادى وأشهد الله عز وجل وسائر من حضر على نفسى بذلك"[٦]..

---

(١) المرشد ص ١٨٤ ــ ١٨٥.

(٢) البرهان ١/ ٣٣٣.

(٣) انظر ترجمته فى: معجم الأدباء ٦/ ٣٠٠ وتاريخ بغداد ١/ ٢٨٠.

(٤) النشر ١/ ٤٣.

(٥) انظر: المرشد ص ١٨٩.

(٦) نفسه ص ١٩٠.

ثم كتب أيضا بخط يده: "فمتى خالفت ذلك أو بان فى غيره فأمير المؤمنين ــ الراضى بالله ــ فى حل وفى سعة من دمى، وذلك فى يوم الأحد لسبع خلون من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة فى مجلس الوزير أبى على بن على ــ ابن مقلة ــ أدام الله توفيقه"[1].

وكان مما اعترف بقراءته من الشواذ يومئذ:

١ــ قرأ: "فامضوا إلى ذكر الله" بدلاً من "فاسعوا إلى ذكر الله" (٩: الجمعة) .

٢ــ قرأ: "وتجعلون شكركم أنكم تكذبون" بدلاً من "وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون" (٨٢:الواقعة) وهى قراءة تروى عن على بن أبى طالب[2].

٣ــ قرأ: "وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا" بدلاً من قوله "وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبًا" (٧٩: الكهف) وهى قراءة تروى عن ابن عباس وعثمان بن عفان[3].

٤ــ قرأ: "كالصوف المنفوش" بدلاً من "كالعهن" (٥: القارعة)[4].

٥ ــ قرأ: "تبت يدا أبى لهب وقد تب" بدلاً من: "تبت يدا أبى لهب وتب" (١: لهب) وهى قراءة ابن مسعود[5].

٦ ــ قرأ: "فلما خر تبينت الإنس أن الجن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا حولاً فى العذاب" بدلاً من قوله "فلما خر تبينت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب المهين" (١٤: سبأ) وهى قراءة تروى عن ابن عباس[6].

٧ ــ قرأ: "والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى" بدلاً من قوله "وما خلق الذكر والأنثى" (٢ ــ ٣: الليل).

---

(١) نفسه ص ١٩٠.

(٢) تفسير الطبرى ٢١/ ١٥٠.

(٣) انظر: تفسير الطبرى ١٦/ ٦، وتفسير القرطبى ١١/ ٣٩، والبحر المحيط ٦/ ٥٤.

(٤) انظر هذه القراءة فى النشر ١/ ١٤.

(٥) انظر: تفسير الطبرى ٣٠ /٣٣٦، والكشاف ٤/ ٨١٤.

(٦) تفسير الطبرى ٢٢/ ٧٤.

٨ ـ قرأ: "فقد كذب الكافرون فسوف يكون لزاما" بدلا من "فقد كذبتم فسوف يكون لزاما" (٧٧: الفرقان).

٩ ـ قرأ: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما أصابهم "بزيادة "ويستعينون بالله على ما أصابهم عن الآية (١٠٤: آل عمران)، وهى قراءة عثمان بن عفان وعبد الله ابن الزبير[1].

١٠ ـ قرأ: "تكن فتنة فى الأرض وفساد عريض" بدلا من "وفساد كبير" (٧٣: الأنفال).

---

(١) تفسير الطبرى ٤/ ٣٨.

٧.قطع يمين السارق

قال تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم " (٣٨:المائدة) تنص هذه الآية على وجوب قطع يد السارق، لان قوله تعالى "فاقطعوا أيديهما" أمر، والأمر يفيد الوجوب ما لم تكن هناك قرينة صارفة عنه، وليس ثمة قرينة (١)

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن اسم اليد إذا كان قد جاء مطلقاً في الآية، إلاّ أن ثمة إجماعا بين الفقهاء على أن المراد بها اليد اليمنى (٢)، وذلك لما يلي:

أولاً: القراءة الشاذة المروية عن ابن مسعود وابن عباس وغيرهما وهي "والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما" حيث صرحت هذه القراءة بأن اليد المرادة بالقطع هي اليمنى، يقول الصنعاني: "والواجب قطع اليمين في السرقة الأولى إجماعا وقراءة ابن مسعود مبينة لإجمال الآية، فإنه قرأ "فاقطعوا أيمانهما"(٣)

كما يعلل الكاساني قطع اليمنى بقوله: "لأن ابن مسعود قرأ "فاقطعوا أيمانهما" ولا يظن بمثله أن يقرأ ذلك من تلقاء نفسه بل سماعا من رسول الله ﷺ، فخرجت قراءته مخرج التفسير لمبهم الكتاب العزيز، وهكذا روى عن عبد الله بن عباس في قوله عز وجل "فاقطعوا أيديهما" أنه قال "أيمانهما"، وهكذا

---

(١) هناك شروط يجب توافرها لوجوب قطع اليد، منها ما يتعلق بالسارق وأخرى بالمسروق وثالثة بالمسروق منه، ورابعها بالمسروق فيه وهذه الشروط مذكورة في مظانها من كتب الفقه والفروع، انظر: بداية المجتهد ٢/٥٧٦-٥٨٧، وبدائع الصنائع ٩/٤٢٢٧-٤٢٢٨،وروضة الطالبين ٧/٣٢٦، والمغني ١٠/٢٣٩، وشرائع الإسلام ٤/ ١٧٢ وما بعدها.

(٢) انظر :روضة الطالبين ٧/٣٥٩، وتفسير القرطبي ٦/١٦٣، والمغني١٠/٢٣٩، وأحكام الجصاص ٢/٤١٤، وشرائع الاسلام ٢/١٧٦، والمحلى ٧/١٨٠.

(٣) سبل السلام ٤/٥٧.

روى عن الحسن وإبراهيم النخعى رحمهما الله[1]

كما يقول ابن قدامة: "لا خلاف بين أهل العلم فى أن السارق أول ما يقطع منه يده اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع، وفى قراءة عبد الله بن مسعود "فاقطعوا أيمانهما" وهذا إن كان قراءة وإلا فهو تفسير.[2]

كما يقرر ذلك صاحب "كفاية الأخيار" الشافعى بقوله: "فتقطع يده اليمنى، وأما كونها اليمنى فلقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فى قوله تعالى "فاقطعوا أيمانهما" والقراءة الشاذة كخبر الواحد فى وجوب العمل، وهى مفسره للأيدى المذكورة فى القراءة المشهورة.[3]

ثانيا:السنة: صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قطع اليمين فى السرقة فقد روى الطبرانى فى معجمه أنه صلى الله عليه وسلم "أتى بسارق فقطع يمينه".[4]

كذلك روى عبد الله بن عمرو قال: "سرقت امرأة حلياً، وجاء الذين سرقتهم فقالوا: يا رسول الله، سرقتنا هذه المرأة، فقال رسول الله ﷺ "اقطعوا يدها اليمنى، فقالت المرأة: هل من توبة؟ فقال رسول الله ﷺ : أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمك، فأنزل الله عز وجل: "فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم".[5]

---

(١) بدائع الصنائع ٤٢٧٤/٩، وكذلك انظر :أحكام الجصاص ٤١٤/٢، وشرح فتح القدير ٣٩٣/٥، والبداية ٢٤٧/٤

(٢) المغنى ٢٦٤/١٠، وكذلك انظر : مطالب أولى النهى ٢٤٧/٦

(٣) كفاية الأخيار ١٩٢/٢، وكذلك انظر :مغنى المحتاج ١٧٧/٤

(٤) معجم الطبرانى الكبير ١٥٠/١، وراجعه كذلك فى مغنى المحتاج ١٧٧/٤

(٥) تفسير ابن كثير ٥٦/٢

ثالثاً: الآثار: كذلك أجمع الصحابة على أن السارق تقطع يده اليمنى، فقد روى عن أبى بكر وعمر وعلى أنهم قالوا " إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه" ولم يخالفهم فى ذلك أحد فكان كالإجماع[1].

تلك هى الأدلة التى استدل بها الفقهاء على أن اليد التى تقطع فى السرقة هى اليمنى،غير أن الذى نود أن ننبه إليه أنه إذا كان ثمة اتفاق بين الفقهاء فى هذا الحكم (قطع اليمين) إلا أنهم تفاوتوا فى مأخذ هذا الحكم (أى دليله)، فعلى حين استدل بعض الفقهاء على ذلك بقراءة ابن مسعود وغيره "فاقطعوا أيمانهما" حيث فسرت هذه القراءة لفظ (أيديهما)، نجد فى الجانب المقابل أن بعض الفقهاء يستدلون بما صح عن النبى ﷺ وصحابته من أنهم كانوا يقطعون يمين السارق، فكان فعلهم تفسيراً لقوله : "فاقطعوا أيديهما"، يقول ابن كثير: "روى عن ابن مسعود أنه كان يقرأ " فاقطعوا أيمانهما ". وهذه قراءة شاذة وإن كان الحكم عند جميع العلماء موافقا لها لا بها، بل هو مستفاد من دليل آخر ".[2]

هكذا زعم ابن كثير أن جميع العلماء لم يحتجوا بالقراءة الشاذة فى قطع يمين السارق،وإنما استدلوا على ذلك بغيرها،أى بما صح عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة، وما ذهب إليه ابن كثير تعوزه الدقة فى نظرى، لأن بعض العلماء ــ وليس جميعهم كما يقول ابن كثير ــ رفض الاحتجاج بهذه القراءة، على حين احتج بها البعض الآخر فى قطع يمين السارق كما أوضحنا سابقاً.

ولكن يا ترى: ما الحكمة فى كون اليمنى هى المرادة بالقطع دون اليسرى؟

لعل الحكمة فى قطع اليد اليمنى أولا دون اليسرى مرجعه إلى أن البطش بها أقوى، فكانت البداءة بها أردع وأقوى فى دفع الجريمة.[3]

---

(1) انظر : مطالب أولى النهى ٢٤٨/٦ والشرح الكبير ٤٦٦/٥ .

(2) تفسير ابن كثير ٥٢/٢

(3) انظر: المغنى ٢٦٤/١٠-٢٦٥ وشرح العناية ٣٩٣/٥-٣٩٤ وكفاية الأخيار ١٩٢/٢ والشرح الكبير ٤٦٦/٥ .

٨. العود إلى السرقة

اتفق الفقهاء على أن السارق تقطع يده اليمنى فى السرقة الأولى، فإذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى، واختلفوا فى قطع اليد اليسرى فى السرقة الثالثة، والرجل اليمنى فى السرقة الرابعة، فذهب الحنفية والحنابلة والإمامية إلى القول بأنه لا يقطع من السارق عضو بعد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى، ولكن يعزر بالحبس حتى تظهر توبته، وهذا الرأى روى عن على وعمر وابن عباس، وقال به الحسن البصرى والشعبى والنخعى والزهرى وحماد والثورى[(١)].

هذا وقد استدل أصحاب هذا المذهب بالقراءة الشاذة المروية عن ابن مسعود وهى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما" بدلاً من "أيديهما" حيث تنص هذه القراءة على أن الواجب قطعه فى السرقة هو اليد اليمنى فقط أما قطع الرجل اليسرى فهو ثابت بالاتفاق والمأثور، وفى هذا يقول الجصاص: "ويدل على صحة قول أصحابنا قوله تعالى: "فاقطعوا أيديهما" وقد بينا أن المراد (أيمانهما) كما فى قراءة ابن مسعود وابن عباس والحسن وإبراهيم النخعى وإذا كان الذى تتناوله الآية يدا واحدة لم تجز الزيادة عليها إلا من جهة التوقيف والاتفاق، وقد ثبت الاتفاق على الرجل اليسرى"[(٢)].

كما يؤكد هذا المعنى السرخسى بقوله: "وحجتنا فيه قراءة ابن مسعود "فاقطعوا أيمانهما" قال إبراهيم النخعى: "إن فى قراءتنا "والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهما" وهذه القراءة من القراءات المشهورة بمنزلة المقيد من المطلق، فيصير كأنه قال: "فاقطعوا أيمانهما من الأيدى" فلا يتناول الرجل أصلاً ولا

---

(١) انظر: أحكام الجصاص ٤٢٢/٢ ـ ٤٢٣، وفتح القدير ٣٤٨/٤ وحاشية ابن عابدين ٣١٩/٣، وشرائع الإسلام ١٧٦/٤ ـ ١٧٧، والمغنى ٢٦٤/١٠ ـ ٢٦٦، وسبل السلام ٥٧/٤.

(٢) أحكام القرآن ٤٢٣/٢.

يتناول اليسرى، والدليل عليه أنه في المرة الثانية لا تقطع يده اليسرى، ومع بقاء المنصوص لا يجوز العدول إلى غيره"[١].

كذلك عضد أصحاب هذا المذهب رأيهم بالمأثور عن الصحابة حيث روى عن علي بن أبي طالب أنه أتى بسارق فقطع يده، ثم أتى به ثانية وقد سرق فقطع رجله ثم أتى به في الثالثة وقد سرق، فقال: لا أقطع، إن قطعت يده فبأى شيء يتمسح؟ وبأي شيء يأكل؟ وإن قطعت رجله فبأي شيء يمشي؟ إني لأستحي من الله. ثم ضربه وخلده في السجن"[٢].

كما روى عمرو بن دينار أن نجدة كتب إلى ابن عباس يسأله عن السارق، فكتب إليه بمثل قول علي[٣].

كذلك روى أن عمر بن الخطاب قد أتى بأقطع اليد والرجل وقد سرق، فأمر أن تقطع رجله، فقال علي: قال الله تعالى: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله...." الآية، فقد قطعت يد هذا، فلا ينبغي أن تقطع رجله فتدعه ليس له قائمة يمشي عليها، إما أن تعزره، وإما أن تودعه السجن، فاستودعه السجن"[٤].

كما روى عن عمر أنه قال: "إذا سرق فاقطعوا يده، ثم إذا عاد فاقطعوا رجله، ولا تقطعوا يده الأخرى وذروه يأكل بها، ويستنجي بها، ولكن احبسوه عن المسلمين"[٥].

وفي الجانب المقابل ذهب الشافعية والمالكية إلى القول بأن السارق إذا سرق في المرة الثالثة تقطع يده اليسرى، فإن عاد وسرق في المرة الرابعة قطعت رجله اليمنى[٦].

---

(١) المبسوط ١٦٦/٩ ــ ١٦٧.
(٢) سبل السلام ٥٧/٤، ونصب الراية ٣٧٤/٣.
(٣) نصب الراية ٣٧٥/٣.
(٤) نفسه ٣٧٥/٣.
(٥) نفسه ٣٧٥/٣.
(٦) انظر: بداية المجتهد٤٥٢/٢، والفواكه الدواني٢٣٤/٢ ــ ٣٥، والتفسير الكبير ٢٢٧/١١.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

٢ـ روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال في السارق: "إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله، ثم إن سرق فاقطعوا يده، ثم إن سرق فاقطعوا رجله"(١).

٣ـ روى أبو داود والنسائي عن جابر بن عبد الله أنه قال: "جيء إلى رسول الله ﷺ بسارق فقال: اقتلوه. قالوا: يا رسول الله: إنما سرق، فقال: اقطعوه. قال: فقطع. ثم جيء به الثالثة، فقال: اقتلوه، فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، فقال: اقطعوه، ثم أتي به الرابعة، فقال: اقتلوه، فقالوا يا رسول الله إنما سرق، فقال: اقطعوه فأتي به الخامسة، فقال: اقتلوه، قال جابر فانطلقنا به ثم اجتررناه فألقيناه في بئر، ورمينا عليه بالحجارة"(٢).

٤ـ روى عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن رجلاً من أهل اليمن أقطع اليد والرجل قدم على أبي بكر الصديق فشكا إليه عامل اليمن أنه قد ظلمه، فكان يصلي من الليل، فيقول: أبوبكر: وأبيك ما ليلك بليل سارق، ثم أنهم فقدوا عقداً لأسماء بنت أبي عميس - امرأة أبي بكر الصديق - فجعل الرجل يطوف معهم ويقول: اللهم عليك بمن بيت أهل هذا البيت الصالح، فوجدوا الحلي عند صائغ زعم أن الأقطع جاء به، فاعترف به الأقطع، أو شهد عليه به، فأمر به أبو بكر الصديق فقطعت يده اليسرى وقال أبو بكر: "والله لدعاؤه على نفسه أشد عليه من سرقته"(٣).

مناقشة وترجيح:

هكذا استدل كل فريق بأدلة تؤيد ما ذهب إليه، بيد أننا إذا أمعنا النظر في هذه الأدلة نجد أن ما ذهب إليه القائلون بالقطع بعد السرقة الثالثة تعوزه الدقة،

---

(١) سبل السلام ٤/٥٧.

(٢) نصب الراية ٣/٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٣) المبسوط ٩/١٤١، والتلخيص ٣/٣٧٣.

وذلك على النحو التالى:

أولاً: إن استدلالهم بحديث أبى هريرة لهو استدلال مطعون فيه، لأن حديث أبى هريرة حديث ضعيف كما نص على ذلك العلماء.

يقول الطحاوى: "إنه حديث لا أصل له، لأن كل من لقيناه من حفاظ الحديث ينكرونه ويقولون: لم نجد له أصلاً"[1].

كما يقول الزيلعى: "أخرجه الدارقطنى فى سننه عن الواقدى، والواقدى فيه مقال"[2].

كمايقول الصنعانى: "وإسناده ضعيف"[3].

ثانيـاً: إن احتجاجهم بحديث جابر لا يصلح الاستدلال به أيضاً، لأنـه حديث منكر كما يقول النسائى، لأنه من رواية مصعب بن ثابت، وهو ليس بالقوى فى الحديث[4].

أضف إلى ذلك أنه مما يدل على ضعف هذا الحديث كما يقول المرحوم أبو زهرة: "أنه ليس من المعقول أن يساق إلى النبى ﷺ رجل فلا يدرى أهو سارق أم قاتل فيحكم بالقتل، ثم يراجع فيحكم بالقطع فإن هذا لا يمكن أن ينسب إلى النبى ﷺ الذى أوتى الحكمة وفصل الخطاب ولهذا نرى أن ذلك الرأى — رأى الشافعية والمالكية — لا سند له إذا كان ذلك الخبر هو السند الوحيد"[5].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه مما يدل على ضعف الأحاديث التى تدل على قطع يد السارق ورجله فى السرقة الثالثة والرابعة، أن جماعة من

---

(١) شرح العناية ٢٥٠/٤.

(٢) نصب الراية، ٣٦٨/٣، ٣٧٢.

(٣) سبل السلام، ٥٧/٤.

(٤) نصب الراية ٣٧٢/٣، وسبل السلام ٥٦/٤.

(٥) العقوبة لأبى زهرة ص ٢٨٤.

الصحابة كعلي وعمر وابن عباس وغيرهم ساروا على هـذا المنـهج ـ عـدم القطع ـ قولاً وعملاً، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الرسول ﷺ لـم يصدر منه ـ قولاً أو فعلاً ـ ما يفيد القطع في الثالثة والرابعة، لأنه لو حـدث هذا بحضرتهم لما خالفوه، ولو حدث في غيبتهم لنقل إليهم لأن أثره محسـوس، وإقامة الحدود يشهدها طائفة من المؤمنين، ومن ثم فإن امتناع الصحابـة عـن القطع بعد السرقة الثالثة مرجعه "إما إلى ضعف الروايات الدالة على ذلك، وإمـا لعلمهم أن ذلك ـ أي القطع ـ ليس حداً مستمراً، بل من رأي الإمام لما شـاهده منه من السعي بالفساد في الأرض، وبُعد الطباع عن الرجوع فله قتله سياسة"[1].

ومما يقوي ذلك أيضاً "ما روي عن عمر أنه اسـتشار الصحابـة فـي السارق فأجمعوا على أنه تقطع يده اليمنى فإن عاد فرجله اليسرى ثـم لا يقطـع أكثر من ذلك، وهذا يقتضي أن يكون ذلك إجماعاً لا يسـع خلافـه لأن الـذي يستشيرهم عمر هم الذين ينعقد بهم الإجماع"[2].

ثالثاً: إن ما روي عن أبي بكر من أن السارق الذي قطع يـده اليسـرى كـان مقطوع اليد والرجل، فإن هذا الأثر تعوزه الدقة، لأنه روي عن عائشة أنها كانت تنكر أن يكون هذا السارق أقطع اليد والرجل، بل كانت تقول: "إنما كـان الـذي سرق حلي أسماء أقطع اليد اليمنى فقطع أبو بكر رجله اليسرى"[3].

ومن ثم فإن ما فعله أبو بكر يوافق ما فعله علي وعمر وغيرهمـا مـن الصحابة، ولذا فلا عجب أن يروي النخعي عنهم أنهم كانوا يقولون: "لا يـترك ابن آدم مثل البهيمة ليس له يد يأكل بها ويستنجي بها"[4].

---

(1) فتح القدير ٤/٢٤٩.

(2) أحكام الجصاص ٢/٤٢٢.

(3) نصب الراية ٣/٣٧٤.

(4) نفسه ٣/٣٧٥.

رابعا: إن القول بقطع جميع أطراف السارق ليس له وجاهته فى نظـــرى، لأنـــه سيؤدى إلى وقوع الضرر بالسارق، لأن المقطوع لا يستطيع أن ينـــال مطـــالب حياته الضرورية من أكل أو شرب أو وضوء أو غير ذلك ممـــا لا يســـتطيع أن يستغنى عنه.

ليس الأمر هذا فحسب، بل إن القول بقطع جميع أطراف السارق يعد قتلا له، وهذا هو ما فطن إليه على - رضى الله عنه -، حيث روى سعيد بن أبـــى سعيد المقبرى عن أبيه قال: "حضرت على بن أبى طالب أتى برجل مقطوع اليد والرجل قد سرق، فقال لأصحابه: ما ترون فى هذا؟ قـــالوا: اقطعـــه يـــا أمـــير المؤمنين، قال: قتلته إذاً وما عليه القتل. بأى شىء يأكل الطعـــام؟ بـــأى شـــىء يتوضأ للصلاة؟ بأى شىء يغتسل من جنابته؟ بأى شىء يقوم على حاجته؟ فـــرده إلى السجن أياما ثم أخرجه واستشار أصحابه فقالوا مثل قولهم الأول، وقال لـــهم مثل ما قال أول مرة فجلده جلدا شديدا ثم أرسله"(١).

يقول الجصاص: "وإذا كان الجميع قد اتفقوا على أن المحارب وإن عظم جرمه فى أخذ المال لا يزاد على قطع اليد والرجل لئلا تبطـــل منفعـــة جنـــس الأطراف، فكذلك يجب أن يكون السارق وإن كثر الفعل منه بأن عظم جرمه فلا يوجب الزيادة على قطع اليد والرجل"(٢).

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن الرأى الراجح هو ما ذهب إليه الأحناف ـــ ومن وافقهم ـــ من القول بعدم قطع يد السارق أو رجله بعد السرقة الثالثة، بل يحبس ويعزر، لأن هذا الرأى يتمشى مع روح التشريع ومقاصده، ولأن الاحتياط بإسقاط القطع فى هذه الحالة أولى من الاحتياط بإيجابه، لأنه مما يدرأ بالشبهات، يقول النبى ﷺ: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخـــرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة"(٣).

---

(١) نصب الراية ٣/٣٧٥.
(٢) أحكام القرآن ٢/٤٢٣.
(٣) رواه الترمذى والحاكم والبيهقى عن عائشة.

ليس الأمر هذا فحسب، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا بأن قطع يد السارق أو رجله بعد السرقة الثالثة يتنافى مع ديننا الحنيف ذلك الدين القائم على رفع الضرر ودفع الحرج، يقول ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار".

بقى أن أشير إلى أن هناك مذهبا ثالثاً فى حكم العودة إلى جريمة السرقة، وهو ما ذهب إليه ربيعة وبعض أهل الظاهر من القول بقطع اليد اليمنى فى السرقة الأولى، واليد اليسرى فى السرقة الثانية[1]، ودليل ذلك ــ كما يقولون ــ إن القرآن الكريم جعل عقوبة السرقة قطع الأيدى، فقال "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" فلا تتناول هذه الآية قطع الرجل، فضلاً عن أن اليد هى آلة السرقة والبطش، فكانت العقوبة بقطعها أولى[2].

وهذا الرأى شاذ كما يقول ابن قدامة "لأنه يخالف قول جماعة فقهاء الأمصار من أهل الفقه والأثر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهو قول أبى بكر وعمر رضى الله عنهم، ولأنه فى المحاربة الموجبة قطع عضوين إنما تقطع يده ورجله ولا تقطع يداه، فنقول جناية أوجبت قطع عضوين فكان رجلاً ويداً كالمحاربة، ولأن قطع يديه يفوت منفعة الجنس فلا تبقى له يد يأكل به ولا يتوضأ ولا يستطيب ولا يدفع عن نفسه فيصير كالهالك، فكان قطع الرجل الذى لا يشتمل على هذه المفسدة أولى"[3].

أما دعوى أن قوله تعالى: "فاقطعوا أيديهما" يفهم منه قطع اليدين جميعاً كما يقول أصحاب هذا الاتجاه، فإن هذا الفهم بعيد، لأن الصحيح أن المراد بقوله: "فاقطعوا أيديهما" قطع يد كل واحد منهما ــ السارق والسارقة ــ بدليل أنه لا تقطع اليدان فى المرة الأولى، ولقراءة عبد الله "فاقطعوا أيمانهما" وإنما ذكر بلفظ

---

(١) انظر: المغنى ٢٦٥/١، وأحكام الجصاص ٤٢٣/٢، وسبل السلام ٥٧/٤.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) المغنى ٢٦٥/١٠، وكذلك انظر: أحكام الجصاص ٤٢٣/٢.

الجمع، لأن المثنى إذا أضيف إلى المثنى ذكر بلفظ الجمع، كقوله تعالى: "إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما" لما كان لكل واحد منهما قلب واحد أضافه إليهما بلفظ الجمع، كذلك لما أضاف الأيدى إليهما بلفظ الجمع دل على أن المراد إحدى اليدين من كل واحد منهما وهى اليمين[1].

فائدة ـ الفرق بين دية اليد وقطعها فى السرقة:

إن من يقارن بين حالة اليد فى السرقة وحالتها فى الدية يلحظ لأول وهلة أن هناك بونا شاسعا بين الحالتين، فاليد فى السرقة تقطع فى ربع دينار، على حين جعل الشارع ديتها خمسمائة دينار، فيا ترى ما علة ذلك؟

لله دره ابن القيم[2] حيث وضع يده على الإجابة على هذا الاستشكال، فقال ما نصه: "وأما قطع اليد فى ربع دينار[3] وجعل ديتها خمسمائة دينار فمن أعظم المصالح والحكمة، فإن الشارع احتاط فى الموضعين للأموال والأطراف، فقطعها فى ربع دينار حفظاً للأموال، وجعل ديتها خمسمائة دينار حفظاً لها وصيانة، وقد أورد بعض الزنادقة ــ قيل المعرى ــ هذا السؤال وضمنه بيتين فقال:

يد بخمس مىء من عسجد وديت ... ما بالها قطعت فى ربع دينار

تناقض ما لنا إلا السكوت له ... ونستجير بمولانا من العار

فأجابه بعض الفقهاء بأنها كانت ثمينة لما كانت أمينة، فلما خانت هانت، وضمنه الناظم قوله:

يد بخمس مىء من عسجد وديت ... لكنها قطعت فى ربع دينار

---

(١) انظر: أحكام الجصاص ٤٢٣/٢، وكذلك انظر: المغنى ٢٦٥/١٠.

(٢) إعلام الموقعين، ٧١/٢ــ٧٢.

(٣) على رأى من يقول من الفقهاء بأن المقدار الذى تقطع فيه اليد هو ربع دينار، لقوله ﷺ لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعدا"، انظر التفسير الكبير، ٢٢٦/١١، والفواكه الدوانى، ٢٣٣/٢، والمغنى، ٢٤٢/١٠، وشرائع الإسلام، ١٧٤/٤، وسبل السلام، ١٨/٤.

حماية الدم أغلاها وأرخصها   خيانة المال فانظر حكمة البارى

وروى أن الشافعى رحمه الله أجاب بقوله:

هناك مظلومة غالت بقيمتها   وههنا ظلمت فهانت على البارى

وأجاب شمس الدين الكردي بقوله:

قل للمعرى عار أيما عار   جهل الفتى وهو عن ثوب التقى عار

لا تقرض زناد الشعر عن حكم   شعائر الشرع لم تقدح بأشعار

فقيمة اليد نصف الألف، من ذهب   فإن تعدت فلا تسوى بدينار

٩.متى تجب الطهارة للصلاة ؟

قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم......" (٦ : المائدة) .

إذا كان ظاهر هذه الآية يوجب الطهارة – أى الوضوء – على كل قائم – أى مريد للصلاة – وإن لم يكن محدثا، إلا أن الفقهاء أجمعوا على القول بأن الخطاب فى الآية موجه للمحدثين فقط فلا يجب الوضوء على من يريد الصلاة إلا إذا كان محدثا بواحد من نواقض الوضوء، أما إذا لم يكن محدثا فليس الوضوء بواجب عليه، ولم يشذ فى ذلك إلا داود الظاهرى، حيث أخذ بظاهر الآية وقال بوجوب الوضوء على كل من يريد الصلاة، سواء أكان القائم طاهراً أو محدثاً[١].

هذا وقد استدل الفقهاء[٢] على مذهبهم بأن الله تعالى جعل التيمم فى الآية بدلاً عن الوضوء، وقائما مقامه، فقال: "فإن لم تجدوا ماء فتيمموا" فقيد وجوب التيمم فى الآية بوجوب الحدث، وهذا يدل على أن الأصل مقيد بوجوب الحدث، ليتأتى أن يكون البدل قائما .

كذلك يقوى مذهب الجمهور أيضا أن الأمر بالوضوء جعل نظير الأمر بالاغتسال، وهو مقيد بالحدث الأكبر فى قوله تعالى: "وإن كنتم جنباً فاطهروا" فيكون نظيره، وهو الأمر بالوضوء مقيداً بالحدث الأصغر .

كذلك استدل الفقهاء على صحة قولهم بالقراءة الشاذة الواردة فى الآية "إذا قمتم إلى الصلاة (وأنتم محدثون) فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى

---

(١) انظر : التفسير الكبير ١٥١/١١ وتفسير القرطبى ٨٣/٦ وأحكام ابن العربى ٥٦١/٢ وأحكام الجصاص ٣٢٨/٢ والمغنى ١٣٢/١ وشرائع الإسلام ٢٤/١ والسيل الجرار ٩٨/١ والمحلى ٤٤٠/٥ والروضة الندية ٣٣/١ .

(٢) انظر هذه الأدلة فى المصادر السابقة .

المرافق ..."[1]، فقد صرحت هذه القراءة بأن الوضوء يجب على من يريد الصلاة إذا كان محدثا، وإلا فلا، وهذه القراءة وإن كانت لا ترقى إلى رتبة المتواتـــرة في الاحتجاج بها، إلا أنه من الممكن الاستئناس بها في تقوية هذا الرأي.

أما داود الظاهري فقد احتج لمذهبه القائل بوجوب الطهارة (الوضـــوء) على كل من يريد الصلاة، سواء أكان القائم محدثا أم طـــاهرا، بظـــاهر الآيـــة، حـــيث جاءت بلفظ "إذا قمتم .." وهذا اللفظ (إذا) يفيد التكرار والعموم، ولذا يجب حمله على العموم عند كل قيام إلى الصلاة[2].

بيد أن هذا الاحتجاج ضعيف ولا يصح الاستدلال به، لأن (إذا) لا يفيـــد ــ كما يقول داود ــ التكرار والعموم في اللغة بل هي موضوعة لإبهام الزمـــن المستقبل، بل قد جعل السيوطي عدم دلالتها على التكرار والعموم هو الصحيح[3] دليـــل ذلك أن من قال لامرأته: إذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت مرة طلقـــت، ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا . كذلك إذا قال السيد لعبده : إذا دخلـــت الســـوق فأدخل على فلانا وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد الأمر بالفعل إلا مرة واحدة، وهذا يدل على أن كلمة "إذا" لا تفيد العموم[4].

كذلك استدل داود أيضا على مذهبه بما روى عن أنـــس ــ رضـــى الله عنه ــ أنه قال : كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة[5] .

---

(١) انظر هذه القراءة في: البحر المحيط ٤٣٤/٣.

(٢) انظر التفسير الكبير ١٥١/١١ وأحكام الجصاص ٣٥٨/٢-٣٥٩.

(٣) شرح المفصل لابن يعيش ٩٦/٤ وهمع الهوامع ٢٠٦/١

(٤) التفسير الكبير ١٥١/١١-١٥٢، وأحكام الجصاص ٣٢٨/٢-٣٢٩.

(٥) فتح الباري ٣٧٧/١.

بيد أن هذا الاستدلال أيضا تعوزه الدقـــة، لأن مـــا ورد مـــن أنـــه ﷺ وأصحابه كانوا يتوضأون لكل صلاة، لم يكن ذلك على سبيل الوجوب، بل كـــان على سبيل الندب، وذلك طلباً للفضيلة ويدل على ذلك آثار كثيرة منها :

(١) روى أن النبى ﷺ قال: "من توضأ على كل طهر فله عشر حسنات"[١].

(٢) كذلك روى أن النبى ﷺ صلى يوم الفتح الصلوات الخمس بوضوء واحـــد فقال له عمر بن الخطاب: يارسول الله صنعت شيئا لم تكن تصنعه؟ فقال عليه الصلاة والسلام: عمدا فعلته يا عمر[٢] يعنى: يريد بيـــان الجـــواز، فيكـــون الوضوء على طهر مندوبا فقط لا واجبا .

(٣) عن ابن عباس قال : أن رسول الله ﷺ أكل كتف شـــاة ثـــم صلـــى ولـــم يتوضأ[٣].

(٤) روى عن النبى ﷺ أنه قال :" لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم عنـــد كـــل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسواك"[٤].

يقول الجصاص معقبا على هذا الحديث: "وهذا يدل على أن الآية ــ آية الوضوء ــ لم تقتض إيجاب الوضوء لكل صلاة من وجـــهين، إحداهمـــا: أن الآيـــة لو أوجبت ذلك لما قال: لأمرت فى كل صـــلاة بوضـــوء. والثـــانى: إخباره بأنه لو أمر به لكان واجبا بأمره دون الآية.[٥]

---

(١) رواه ابن ماجه فى كتاب (الطهارة وسننها) باب (الوضوء على الطهارة) ١٧١/١، وذكره ابن كثير فى تفسيره ٢٢/٢والترمذى فى (أبواب الطهارة) باب (ما جاء فى الوضوء لكـــل صلاة)، وأبو داود فى كتاب (الطهارة) باب (الرجل يجدد الوضوء من غير حدث).

(٢) أخرجه مسلم فى كتاب (الطهارة) باب (جواز الصلوات كلها بوضوء واحد) ٢٣٢/١وابن حجر فى فتح البارى ٢٨٠/١.

(٣) اخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب (الطهارة) باب (ترك الوضوء مما مسته النار) ٥٢/١ ومسلم فى كتاب (الوضوء) باب (الوضوء مما مسته النار) ٤٤/٤.

(٤) رواه أحمد بإسناد صحيح، انظر المسند ١٥٠/١، ونيل الأوطار ٢١٢/١.

(٥) أحكام الجصاص ٣٣٠/٢.

(٥) قال أبو هريرة قال رسول الله ﷺ:" لا وضوء إلا من صوت أو ريح"[١].

(٦) روى عن النبى ﷺ أنه قال :" لا وضوء إلا من حدث"[٢].

(٧) عن أنس بن مالك – رضى الله عنه – قال: "كان يجزئ أحدنا الوضوء ما لم يحدث"[٣].

(٨) روى الفضل بن المبشر قال: رأيت جابر بن عبد الله يصلى الصلوات بوضوء واحد، فإذا بال أو أحدث توضأ ومسح بفضل طهوره الخفين، فقلت "أبا عبد الله: أشئ تصنعه برأيك؟ قال : بل رأيت رسول الله ﷺ فأنا أصنعه كما رأيت رسول الله ﷺ يصنعه"[٤].

(٩) عن أبى غطيف الهذلى قال: سمعت عبد الله بن عمر بن الخطاب فى مجلسه فى المسجد فلما حضرت الصلاة قام فتوضأ وصلى ثم عاد الى مجلسه فلما حضرت العصر قام فتوضأ وصلى ثم عاد الى مجلسه، فلما حضرت المغرب قام فتوضأ وصلى ثم عاد الى مجلسه فقلت: أصلحك الله أفريضة أم سنة، الوضوء عند كل صلاة؟ قال: أو فطنت اليه والى هذا منى؟ فقلت نعم، فقال لا، لو توضأت لصلاة الصبح لصليت به الصلوات كلها ما لم أحدث، ولكنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من توضأ على طهر فله عشر حسنات)، وإنما رغبت فى الحسنات[٥].

---

(١) انظر:سنن ابن ماجه كتاب (الطهارة وسننها) باب (لاوضوء إلا من حدث)١/١٧١-١٧٢.

(٢) انظر فتح البارى ١/٣٧٧ .

(٣) فتح البارى ١/٣٧٧-٣٧٨(كتاب الوضوء) باب (الوضوء من غير حدث) .

(٤) ذكره ابن كثير فى تفسيره ٢/٢١ وأخرجه ابن ماجه مع اختلاف يسير – فى كتاب (الطهارة وسننها) باب (الوضوء لكل صلاة) والصلوات كلها بوضوء واحد) ١/١٧٠.

(٥) أخرجه ابن ماجة فى كتاب (الطهارة وسننها) باب (الوضوء على الطهارة) ١/١٧٠-١٧١.

وبعد، فتلك هى بعض الآثار التى سقناها على سبيل المثال لا الحصــر، لكى نؤكد بها أن ما اجمع عليه الفقهاء باستثناء داود الظاهرى من القــول بــأن الأمر فى آية الوضوء محمول على الوجــوب فى حق المحدثين، وعلى النــدب فى حق غيرهم - وهو ما صرحت به القراءة الشاذة "وأنتــم محدثــون" - هــو المذهب الراجح الذى ينبغى ألا يعول على غيره.

بقى أن نشير إلى أن ثمة اثرا غريبا روى عن سعيد بن المسيب أنه قال: "الوضوء من غير حدث اعتداء"(١).

ولله دره ابن كثير حيث ذكر هذا الأثر وعقب عليه بقوله: "هو غريــب عن سعيد بن المسيب ثم هو محمول على أن من اعتقد وجوبه فهو معتد، وأمــا مشروعيته استحبابا فقد دلت السنة على ذلك"(٢).

كذلك فإن ما ذهب إليه بعض العلماء من القول بتقييد الوضــوء بحــال الحدث فقط، فإنه قول شــاذ لا أساس له من الصحة ولا ظل له مــن الحقيقــة، حيث تواترت الأخبار الصحيحــة - كما ذكرنا- فــى بيــان فضــل الوضــوء ووجوبه فى حق المحدث، وندبه فى حق الطاهر.

يقول الشوكانى: "فالحق استحباب الوضوء عند القيام إلى الصــلاة ومــا شكك به صاحب المنار فى ذلك غير نير فــإن الأحــاديث مصرحــة بوقــوع الوضــوء منه ﷺ لكل صلاة إلى وقت الترخيص وهو عن أعم من أن يكــون لحدث ولغيره، والآية دلت على هذا، وليس فيها تقييد بحال الحدث، وحديث "لولا أن أشــق على أمتى لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بســواك" من اعظم الأدلة على المطلوب .... وغير ذلك كثير، فهل يجمل لطــالب الحــق الراغب فى الأجر أن يدع هذه الأدلة التى تحتجب أنوارها علــى غيــر أكمــة

---

(١) ذكره ابن كثير فى تفسيره ٢/٢٢.

(٢) نفسه.

والمثوبات التى لا يرغب عنها إلا أبله، ويتمسك بأذيال تشكيك منهارة وشبه مهدوفة هى مخافة الوقوع لتجديد الوضوء لكل صلاة من غير حدث فى الوعيد. الذى ورد فى حديث (فمن زاد فقد أساء وتعدى ظلم) بعد أن تتكاثر الأدلة على أن الوضوء لكل صلاة فريضة وأن الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات متعددة رخصة، بل ذهب قوم الى الوجوب عند القيام للصلاة كما أسلفنا، دع عنك هذا كله، هذا ابن عمر يروى أن رسول الله ﷺ قال :"من توضأ على طهر كتب له عشر حسنات" فهل أنص على المطلوب من هذا؟ وهل يبقى بعد هذا التصريح ارتياب؟"[1].

---

(١) انظر: نيل الأوطار ١/٢٠٦-٢٠٧

١٠. قضاء رمضان متتابعا

إذا أفطر المسلم فى رمضان أياما متتابعة لمرض أو سفر، فهل يجوز له قضاء ما أفطره متفرقاً، أو يجب عليه أن يقضيه متتابعا؟.

ذهب جمهور السلف والخلف الى عدم وجوب التتابع فإذا قضى المكلف رمضان متفرقاً أجزأه، وهذا هو ما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعى وأحمد ومالك وإسحاق والإمامية والزيدية وابن حزم والثورى والأوزاعى وأبو ثور، وبه قال ابن عباس ومعاذ بن جبل وأنس بن مالك وأبو هريرة وأبو قلابة ومجاهد والحسن وأهل المدينة وسعيد بن المسيب وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وعطاء وشعبة بن الحكم وغيرهم[١].

وفى الجانب المقابل ذهب النخعى والشعبى وداود الظاهرى والإباضية إلى القول بوجوب التتابع، وهو ما حكى عن على وابن عمر وعائشة وعروة بن الزبير[٢].

أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على عدم وجوب التتابع بالمنقول والمعقول، أما المنقول فيتمثل فى:

أ ـ القرآن: يقول تعالى: "فعدة من أيام أخر"، فهذه الآية تدل على أن قضاء رمضان لا يجب فيه التتابع، لأن لفظ (عدة) جاء منكرا غير مقيد، وذلك يصدق على ما كان مجتمعا ومتفرقا، لأنه يحصل من كل واحد منهما عدة، وعلى هذا يكون تفسير الآية: أى ومن كان مريضا أو مسافرا فأفطر فليصم عدة الأيام التى أفطر فيها فى أيام أخر متتابعات أو غير متتابعات.

(١) انظر : الموطأ ص ٢٥٢ وأحكام الجصاص ٢٠٨/١ والمجموع ٣٦٧/٦ وروضة الطالبين ٢٣٦/٢ والمغنى ٨٠/٣ وبداية المجتهد ٢٩٩/١ وشرائع الإسلام ٢٠٢/١ - ٢٠٣ والسيل الجرار ١٢٨/٢.

(٢) بداية المجتهد ٢٩٩/١، والمغنى ٨٠/٣، وتفسير ابن كثير ٢٠٦/١، وشرح النيل ٣٧٧/٣.

يقول الجصاص: "وهذه الآية – أى: فعدة من أيام أخر – توجب القضاء فى أيام منكورة غير معينة، وذلك يقتضى جواز قضائه متفرقاً إن شاء أو متتابعاً، ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية من وجهين : إحداهما: إيجاب صفة زائدة غير مذكورة فى الآية، وغير جائز الزيادة فى النص إلا بنص مثله، ألا ترى أنه لما أطلق الصوم فى ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجع لم يلزم التتابع، إذ هذا غير مذكور فيه. وثانيهما: تخصيصه القضاء فى أيام غير معينة، وغير جائز تخصيص العموم إلا بدلالة"[1] .

كما يؤكد هذا المعنى أيضاً ابن كثير بقوله: "وهذا – أى القول بعدم وجود التتابع – قول جمهور السلف والخلف وعليه ثبتت الدلائل، لأن التتابع إنما وجب فى الشهر لضرورة أدائه فى الشهر فأما بعد القضاء رمضان، فالمراد صيام أيام عدة ما أفطر، ولهذا قال الله تعالى :" فعدة من أيام أخر"[2] .

كذلك فإنه مما يؤيد عدم وجوب التتابع فى قضاء رمضان قوله تعالى بعد ذلك: ولتكملوا العدة" فهذا يدل على أن المراد فى القضاء هو حول العدة ولو غير متتابعة، ولو كان التتابع مشروطا لبينه كما بينه فى الكفارة، وإلى هذا المعنى أشار الجصاص بقوله: "أخبر الله أن الذى يريده منا إكمال عدد ما أفطر، فغير جائز لأحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى لما فيه من الزيادة فى حكم الآية"[3].

ب – السنة: كذلك نصت السنة على جواز قضاء رمضان متفرقاً فقد روى ابن عمر أن النبى ﷺ قال: "قضاء رمضان إن شاء فرقه وإن شاء تابعه"[4]. ففى هذا

---

(١) أحكام الجصاص ٢٠٨/١ ثم انظر : السيل الجرار ١٢٨/٢ وشرح الزرقانى ٢٤٩/٢ والمغنى ٨٠/٣ وتفسير ابن كثير ٢٠٦/١.

(٢) تفسير ابن كثير ٢٠٦/١.

(٣) أحكام القرآن ٢٠٨/١.

(٤) سنن الدارقطنى ١٥٠/٢ وذكره الشوكانى فى نيل الأوطار ٢٣٣/٤، وصديق خان فى الروضة الندية ٢٣٢/١

الحديث خير رسول الله من يقضي ما أفطره من رمضان بين التتابع والتفريق فيه، وجعل اختيار التفريق في القضاء مجزئا فدل هذا على عدم وجوب التتابع في القضاء.

كذلك روى الدارقطني من حديث محمد بن المنكدر أنه قال: "بلغني أن رسول الله ﷺ سئل عن تقطيع شهر رمضان فقال: "ذاك إليك، أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضى الدرهم والدرهمين، ألم يكن قضاء؟، والله أحب أن يعفو"[1] . وجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي ﷺ بين لمن سأله عن تقطيع قضاء ما أفطره من رمضان أنه يجزئه ذلك، وشبه قضاء الصوم بقضاء الدين الذي يجزئ فيه أن يوفى بالدرهم والدرهمين حتى يقضي، فإن كان الدائن يتجاوز في استيفاء دينه مقطعا فإن الله أحق بالعفو والتجاوز عن عباده.

يقول الشوكاني معقبا على هذا الحديث: "وهذه الطرق وإن كانت على كل واحدة منها لاتخلو عن مقال فبعضها يقوى بعضه فتصلح للاحتجاج بها على جواز التفريق وهو قول الجمهور"[2].

جـ. الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين وغيرهم[3]:

ـ عن ابن عباس أنه كان يقول: من كان عليه شيء منه فليفرق بينه.

ـ وعنه أيضا أنه قال: يقضيه متفرقا فإن الله تعالى يقول: "فعدة من أيام أخر".

ـ وعن أنس بن مالك أنه كان لا يرى بأسا في التفريق، ويقول: إنما قال الله تعالى "فعدة من أيام أخر".

---

(1) سنن الدارقطني ١٥٢/٢ والسنن الكبرى ٢٥٩/٤ ونيل الأوطار ٢٣٣/٤

(2) نيل الأوطار ٢٣٣/٤

(3) انظر هذه الآثار في: المصنف لعبد الرزاق ٢٤١/٤ ـ ٢٤٥، والموطأ ص٢٥١ ـ ٢٥٣، وشرح الزرقاني: ٢٤٩/٢ ـ ٢٥٤، وفتح الباري، ٢٢٣/٤، والسنن الكبرى، ١٥٠/٤ ـ ١٥٣، والمصنف لابن أبي شيبة، ٣٢/٤ ـ ٣٤.

ـ وعن رافع بن خديج أنه كان يقول: "أحص العدة وصم كيف شئت".

ـ وعن الزهرى قال: "لا يضرك كيف قضيتها، إنما هى عدة من أيام أخر".

ـ وعن عكرمة أنه سئل عن قضاء رمضان: أمعا أم شتى؟ فقال أى ذلك شاء، قال تعالى "شهرين متتابعين"، ولو شاء لقال: "فمن قضى رمضان فمعا"، ولكن لم يقل فيه شيئا ولم يحرمه"، وغير ذلك من الآثار التى تفيد جواز قضاء رمضان متفرقا.

ثانيا: المعقول : ويتمثل فى :

١ـ إن البراءة الأصلية قاضية بعدم التعبد بما هو أشق ما يصدق عليه معنى الآية دون ماهو أخف[1].

٢ـ إن قضاء رمضان صوم لا يتعلق بزمان بعينه فلم يجب فيه التتابع كالنذر المطلق[2].

٣ـ إن صوم رمضان نفسه غير متتابع، وإنما هو فى أيام متجاورة وليس التتابع من شرط صحته بدلالة أنه لو افطر منه يوما لم يلزمه استقبال الصوم، وجازما صام منه غير متتابع فإذا لم يكن أصله متتابعا فقضاؤه أحرى بأن لا يكون متتابعا ولو كان صوم رمضان متتابعا لكان إذا أفطر منه يوما لزمه التتابع، ألا ترى أنه إذا أفطر يوما من الشهرين المتتابعين لزم استئنافهما[3].

أدلة القائلين بالتتابع :

استدل القائلون بوجوب التتابع فى قضاء رمضان بما روى عن عائشة أنها قالت : نزلت "فعدة من أيام أخر متتابعات"، فسقطت متتابعات [4]، فهذا اللفظ

---

(١) الروضة الندية ٢٣٢/١.

(٢) أحكام الجصاص ٢٠٩/١ ونيل الأوطار ٢٣٢/٤.

(٣) المغنى ٨٠/٣

(٤) سنن الدارقطنى ١٥١/٢.

(متتابعات) الذى نزل متعلقا بأيام أخر يوضح الحالة التى ينبغى أن يكون عليـــها قضاء هذه الأيام الأخر، وهى أن يكون القضاء متتابعا.

يؤيد ذلك ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: "من كان عليه صوم رمضان فليسرده ولا يقطعه"[1].

كذلك عضد أصحاب هذا الاتجاه مذهبهم بالعقل فقالوا: إن القياس يقتضى التتابع إلحاقا لصفة القضاء بصفة الأداء[2]، أى بما أن الأداء لا يصح إلا متتابعا، فكذلك يجب أن يكون القضاء، إذ لا فرق بين الأداء والقضاء كما هو الأمر فـــى قضاء الصلاة.

تعقيب وتوجيه:

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن ما ذهب إليه الجمهور من القـــول بعـــدم وجوب التتابع فى قضاء رمضان هو المذهب الراجح فى نظرى، وذلـــك لتنـــوع أدلته فضلا عن قوتها، حيث أطلق الله الصيام فى القرآن ولم يقيده ومن ثم فـــإن تقييده يحتاج إلى دليل وليس ثمة دليل يقول تعالى: (فعدة من أيام أخر) ثم جاءت السنة بعد ذلك مؤكدة جواز هذا التفريق .

أضف إلى ذلك أنه مما يقوى هذا الرأى أنه يتمشى مع مبـــدأ التخفيـــف والمسامحة الذى تبنى عليه الرخص فى الشريعة الإسلامية.

بيان ذلك أن فى إيجاب التتابع نفياً لليسر وإثباتا للعســـر، لأن التيســـير لا يكون بإلزامه أن يصومه كله دفعة واحدة، وهذا - أى وجوب التتابع - يتنافى مع قوله تعالى "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" وقوله أيضا: "وما جعـــل عليكم فى الدين من حرج"، وقوله ﷺ: "يسروا ولا تعسروا.." وقوله أيضا: "إن

---

(١) انظر هذا الحديث فى المغنى ٨٠/٣.

(٢) فتح البارى ٢٢٢/٤ وتفسير ابن كثير ٢٠٦/١ وشرح الزرقانى ٢٤٩/٢ .

الله إنما أراد بهذه الأمة اليسر ولم يرد بهم العسر"[1] وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي تدعو إلى الرحمة واليسر، ونفى الحرج والعسر.

ورحم الله أبا عبيدة الجراح حيث قال: "إن الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد أن يشق عليكم في قضائه، إن شئت فواتر، وإن شئت ففرق"[2].

أما ما استدل به القائلون بوجوب التتابع، فإنه لا يخلو من النظر، فالقراءة الشاذة التي احتجوا بها لا يمكن الاستدلال بها لأنها لم تثبت صحتها عن عائشة كما قال ابن حزم[3]، ومع فرض صحتها فإنها معارضة بما ثبت عن النبي ﷺ.

كذلك لا يصح الاستدلال بما روى عن النبي ﷺ "من كان عليه صوم رمضان فليسرده ولا يفرقه" لأن هذا الخبر لم يثبت صحته كما نص على ذلك البيهقي[4] ولم يذكره أصحاب السنن فهو من رواية عبد الرحمن بن إبراهيم القاص وهو ضعيف كما نص على ذلك العلماء الأثبات.

قال البيهقي: "إنه حديث لا يصح لأن في إسناده عبد الرحمن بن إبراهيم القاص وهو مختلف فيه"[5].

وقال ابن قدامة: "إنه لم يثبت صحة هذا الحديث فإن أهل السنن لم يذكروه، ولو صح لحمل على الاستحباب"[6].

وقال الشوكاني: "قال الدارقطني ضعيف، وقال أبو حاتم ليس بالقوى روى حديثا منكرا، قال عبد الحق يعني هذا، وقال الحافظ: قد صرح ابن أبي حاتم عن أبيه بأنه أنكر هذا الحديث بعينه على عبد الرحمن"[7].

---

(١) انظر هذين الحديثين وغيرهما في تفسير ابن كثير ٢٠٦/١
(٢) الكشاف ٣٣٥/١.
(٣) المحلى ٣٩٦/٦.
(٤) انظر:السنن الكبرى ٢٥٩/٤
(٥) السنن الكبرى ٢٥٩/٤ ونيل الأوطار ٢٣٣/٤
(٦) المغني ٨٩/٣.
(٧) نيل الأوطار ٢٣٣/٤.

كذلك فإن قياسهم قضاء رمضان على الأداء، فإنه قياس مع الفارق، لأن التتابع إنما وجب في صيام شهر رمضان، لضرورة أدائه في هذا الشهر، فأما بعد انقضاء رمضان فإن المطلوب هو قضاء ما فات من رمضان بعدد الأيام التي أفطرها، فإذا قضاها متفرقة فقد فعل ما طلب منه، كما لو قضاها مجتمعة، ولهذا قال: "فعدة من أيام أخر" ولو أراد التتابع لقال :"فعدة من أيام أخر متتابعات" كما قال في موضع آخر "فصيام شهرين متتابعين".

ونزيد الأمر وضوحا فنقول: إن هناك فرقا بين الأمر الصادر من المشرع بالأداء وبين الأمر الصادر بالقضاء، حيث جاء الأمر بالأداء مقرونا ببيان تحديد الوقت الذي يجب فيه الصيام تحديدا كاملا وواضحا، قال تعالى: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه"، أما الأمر الصادر بالقضاء فاكتفى بذكر المماثلة في العدد بين الأيام التي أفطر فيها، والأيام التي سيقضيها دون أن يحدد وقتا معينا لقضاء هذه الأيام، فقال: "فعدة من أيام أخر"، فقد جاء القضاء بصيغة النكرة الواقعة في سياق الإثبات، وهذه الأيام الأخر مطلقة، فيجوز القضاء في أي وقت مفرقا أو متتابعا.

ولله دره الشوكاني، حيث فطن إلى ضعف أدلة القائلين بوجوب التتابع، فقال ما نصه: "فمن قال بوجوب التتابع فقد جاء بصفة زائدة، وعليه الدليل الدال على ذلك، ولم يأت من الأدلة على وجوب التتابع ما تقوم به الحجة"[1].

---

(١) السيل الجرار ١٢٨/٢.

١١- منتهى عدة الحامل

اتفق الفقهاء[1] على أن عدة الحامل تنتهي بوضع الحمل، فإذا كانت المرأة حاملاً، مطلقة كانت أو غير مطلقة أو متوفى عنها زوجها، فإن عدتها تنتهي بوضع الحمل، وذلك لقوله تعالى: "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" (٤ : الطلاق)، ولما ثبت في قصة سبيعة الأسلمية حيث كانت تحت زوجها فتوفي عنها وهي حبلى فخطبها أبو السنابل بن بعكك، فأبت أن تنكحه، فقال: والله ما يصلح أن تنكحي حتى تعتدي آخر الأجلين، فمكثت قريباً من عشر ليال ثم نفست ثم جاءت النبي ﷺ فقال "انكحي"[2].

ولكن: هب أن الحمل اثنان أو ثلاثة أو أكثر، فهل تنقضي عدة الحامل بوضع واحد أم بالأخير؟

ذهب عامة الفقهاء إلى أن عدتها لا تنقضي إلا بوضع الأخير من الحمل، وفي هذا يقول صاحب السيل الجرار: "فالحامل أي عدتها بوضع الحمل، ولابد من وضعه جميعه، لأنه ظاهر قوله "أجلهن أن يضعن حملهن" فلو ولدت أحد التوأمين لم يصدق عليها أنها وضعت حملها بل وضعت بعضه"[3].

كما يقول الحلي: "ولو كان حملها اثنين فالأشبه أنها لا تبين إلا بوضع جميع الحمل"[4].

---

(١) انظر هذه المذاهب في: السيل الجرار ٢/٣٧٩ وشرائع الإسلام ٣/٣٧ وبدائع الصنائع ٤/٢٠١٢ والمغني ٧/٤٧٤، وروضة الطالبين ٨/٣٧٥ والمحلى ٧/١٥٠ وبداية المجتهد ٢/ ١٥٠.

(٢) المسند ٤/ ٣٢٦.

(٣) السيل الجرار ٢/ ٣٧٩.

(٤) شرائع الإسلام ٣/٣٧.

كما يؤكد ذلك أيضا الكاسانى الحنفى: "وإذا كانت المعتدة حاملا فولـــدت ولدين انقضت عدتها بالأخير منهما"[1].

كذلك يقول ابن قدامة: وإن كان الحمل اثنين أو أكثر لم تنقض عدتها إلا بوضع الأخير ــ لأن الحمل هو الجميع"[2].

كما يقرر ذلك النووى: "وعدتها أن تضع الحمل بتمامه، فلو كانت حاملا بتوأمين لم تنقض العدة حتى تضعهما حتى لو كانت رجعية ووضعت إحداهما فله الرجعة قبل أن تضع الثانى، وإنما يكونان توأمين إذا وضعتهما معـــاً، أو كـــان بينهما دون ستة الشهر، فإن كان بينهما ستة اشهر فصاعدا فالثانى حمل آخر"[3].

كما يقول النفراوى المالكى: "وعدة الحامل من وفـــاة أو طـــلاق وضـــع حملها كله حيث كان لا حقا أو يصح استلحاقه وســـواء كـــان حـــاملا أو دمـــا مجتمعا.[4]

وفى الجانب المقابل شذ الحسن البصرى وذهب الى القول بأن الحامل إذا وضعت أحد الولدين فقد انقضت عدتها، واحتج على ذلك بأن الله تعـــالى قـــال: "وأولات الأحمـــال أجلهن أن يضعن حملهن" ولم يقل "أحمالهن" فدل ذلك علـــى أنه إذا وضعت الحامل إحداهما فقد وضعت حملها"[5].

وهذا الاستدلال ــ أى استدلال الحسن البصرى ــ فى ظنى مردود، لأنه قد قرئت هذه الآية هكذا "وأولات الأحمال أجلهن ان يضعـــن أحمالـــهن" حيـــث

(1) بدائع الصنائع ٤/ ٢٠١٢.

(2) المغنى ٧/ ٤٧٤.

(3) روضة الطالبين. ٨/ ٣٧٥.

(4) الفواكه الدوانى ٢/ ٦٢. وانظر الكافى لابن عبد البر ١/ ٥١٦.

(5) انظر: تفسير الرازى ٢٠/ ٢٦، وبدائع الصنائع ٤/ ٢٠١٢.

نصت هذه القراءة الشاذة على أن انقضاء الحمل لا يكـــون إلا بوضـــع جميـــع الأحمال"(١).

ليس الأمر هذا فحسب، بل إنه مع تسليمنا بعدم ثبوت قراءة "أحمالهن" أو التسليم بثبوتها وعدم الاستدلال بها لأنها قراءة شاذة كما ذهب إلى ذلـــك بعـــض الفقهاء، فإنه على الرغم من ذلك فإن ما ذهب إليه الحسن البصرى قـــول شـــاذ باطل لا يعتد به، وذلك لمخالفته للنصوص ـــ قرآنية كانت أو حديثيـــة ـــ حيـــث نص القرآن وكذلك السنة على أن عدة لحامل هى وضع الحمل، والمتبادر إلـــى الذهن أن المراد بالحمل هو اسم لجميع ما فى البطن، فإذا وضعت واحـــداً كـــان ذلك بعض الحمل وليس كله.

وفى هذا يقول الكاسانى: "إنه علق انقضاء العدة بوضع الحمل لا بالولادة حيث قال سبحانه وتعالى "يضعن حملهن" ولم يقل "يلدن" والحمل اسم لجميع مـــا فى بطنها، ووضع أحد الولدين وضع بعض حملها لا وضع حملها، فلا تنقضـــى به العدة"(٢).

أضف إلى ذلك أن ما ذهب إليه الحسن البصـــرى يتنـــافى مـــع حكمـــة مشروعية عدة الحامل، تلك الحكمة التى جعلت للتعرف على براءة رحم الزوجة من الحمل حتى لا تختلط الأنساب، ولئلا يصير الزوج ساقياً ماءه زرع غـــيره، أما القول بانقضاء عدتها بالأول ـــ كما ذهب إلى ذلك الحسن ـــ فإن ذلك لا يعنى براءة رحم الزوجة، لأن الرحم مازال مشغولاً ببقية الحمل.

يقول ابن قدامة:"وهذا ـــ أى قول الحسن البصرى ـــ قول شاذ يخـــالف ظاهر الكتاب وقول أهل العلم والمعنى، فإن العدة شرعت لمعرفة الـــبراءة مـــن

---

(١) المصدران السابقان.

(٢) بدائع الصنائع ٤/ ٢٠١٢.

الرحم، فإذا علم وجود الحمل فقد تيقن وجود الموجب للعـــدة وانتفت الـــبراءة الموجبة لانقضائها ولأنها لو انقضت عدتها بوضع الأول لأبيح لها النكاح كما لو وضعت الآخر، فإن وضعت ولداً وشكت فى وجود ثان لم تنقض عدتـــها حتـــى تزول الريبة وتتيقن أنها لم يبق معها حمل، لأن الأصـــل بقاؤهـــا، فـــلا يـــزول بالشك"[1].

هذا وتظهر ثمرة الخلاف بين الفقهاء، والحسن البصرى فى هذه المسألة فى أن الحامل إذا وضعت الأول فإنه يحل لزوجها مراجعتها لأن عدتها لم تنقض بعد كما يرى عامة الفقهاء أما على رأى الحسن البصرى فـــإن عدتـــها تنتـــهى بوضع الأول، ومن ثم فلا يحل لزوجها مراجعتها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لا يحل للحامل أن تتزوج إلا بعـــد وضع الحمل كما ذهب إلى ذلك عامة الفقهاء، أما على رأى الحسن البصرى فإنه يحل لها الزواج حتى ولو لم تضع الحمل الأخير.

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن ثمة مذهبا ثالثا فى هذه المســـألة وهـــو القول بأن عدة الحامل تنقضى بوضع الأول، ولكن لا يجوز لها أن تتزوج إلا بعد وضع آخر الحمل وهو ما ذهب إليه أبو قلابة وعكرمة فقد روى عن أبى قلابـــة أنه قال: "تنقضى عدتها بوضع الأول ولا تتزوج حتى تضع الآخر"[2].

كذلك قال بهذا الرأى الجعفرية فى رواية، يقول "الحلى: "ولو كان حملها اثنين بانت بالأول ولم تنكح إلا بعد وضع الأخير"[3].

---

(1) المغنى ٧/ ٤٧٤ ــ ٤٧٥، وكذلك راجع: بدائع الصنائع ٤/ ٢٠١٢.

(2) انظر: المغنى ٧/ ٤٧٤ ــ ٤٧٥.

(3) انظر: شرائع الإسلام ٣/ ٣٧.

* وهذا الرأى لا وجه له أيضا، لأنه يتنافى مع النصوص الشرعية التى تنص على أن عدة الحامل تنتهى بوضع الحمل، أى: جميع الحمل، ومن ثم يجب التمسك به امتثالا لقوله تعالى: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" (٣٦: الأحزاب).

١٣. قدر الرضاع المحرم

إذا كان هناك اتفاق بين الفقهاء على ثبوت تحريم الرضـاع للنكـاح، إلا أن ثمة اختلافاً بينهم فى القدر المحرم من الرضاع، وذلك على ستة مذاهب هى :

المذهب الأول : وهو القول بأن قليل الرضاع وكثيره سواء فى ثبوت التحريم، وهـو ما ذهب إليه الحنفية والهادوية والمالكية والإباضية والثورى والليـث والأوزاعـى وحماد.وأحمد- فى رواية[١]. واحتج هؤلاء على مذهبهم بما يلى[٢] :

١- إن الآيـة التى تنص على تحريم الزواج بسبب الرضاعـة (آيـة الرضاعـة) جاءت عامة بحيث تصدق على قليل الرضاعة وكثيرها، يقول تعالى : "وأمـهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة" (٢٣ : النساء)

يقول الزيلعى: "ولنا قوله تعالى: "وأمهاتكم اللاتى أرضعنكـم ....." علقـه بفعـل الإرضاع من غير قيد بالعدد، والتقييد به زيادة وهو نسخ، ولأن كل علة حكم فـى الشرع كثبوت المصاهرة بالنكاح والوطء وغيره لا يشترط فيه العدد ولاالتكرار"[٣]

٢- أكدت الأحاديث الصحيحة المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم هذا المعنى، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: "إنما الرضاعة من المجاعـة "[٤] وقـال: "يحـرم مـن الرضاعة ما يحرم من النسب"[٥] وكقوله: "يحرم من الرضاعة مـا يحـرم مـن الولادة"[٦] وغير ذلك مما روى عنه ﷺ وفيه ربط التحريم بمجرد الرضاع دون تقييد بمقدار من الرضعات، ولو كان هناك عدد معين يتعلق به التحريم لبينـه ﷺ ولكن عدم بيانه يدل على عدم اشترط العدد .

---

(١) انظر: أحكام الجصاص ٢/ ١٧٨ وبداية المبتـدى ٣/ ٢ والمغنـى ٩/١٩٢-١٩٣ وتفسـير القرطبى ٥/ ١١٥-١١٧ وبداية المجتهد ٢/٣٥ وأحكام ابـن العربـى ١/٣٧٤-٣٧٥ وسبل السلام ٣/ ٤٠٠-٤٠١ والموطأ ص٤٧١ وشرح الزرقانى ٣ /٣٢١-٣٢٢ وفتح البارى ٩/ ٥٠ وزاد المعاد ٥/٥٧٠ وما بعدها وشرح مسلم للنووى ١٠ /٢٩، وشرح النيل ٧/ ١٠.

(٢) انظر المصادر السابقة .

(٣) الكنز ٢/ ١٨١ .

(٤) متفق عليه انظر (سبل السلام ٣ / ٤٠٢)

(٥) متفق عليه .

(٦) أخرجه مالك فى الموطأ،كتاب (الرضاع) باب (جامع مـا جـاء فـى الرضـاع) ص٤٧٣ والترمذى فى كتاب (الرضاع) باب (ما جاء : يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب) وفتح البارى ٩/ ٤٣ .

ومما يؤيد هذا أيضاً ما روى عن عقبة بن الحارث أنه قال : تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت : أرضعتكما، فأتيت النبى ﷺ فقلت له: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء فقالت لى : إنى قد أرضعتكما، وهى كاذبة فأعرض، فأتيته من قبل وجهه، قلت إنها كاذبة، فقال ﷺ : كيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما، دعها عنك"(1) .

وجه الاستدلال بهذا الحديث أن رسول الله ﷺ أمره بمفارقة تلك المرأة دون استفسار عن عدد الرضعات، وترك رسول الله ﷺ الاستفسار دليل على أنه لايشترط فى الرضاعة المحرمة مقدار معين ولاعدد محدد من الرضعات .

كذلك روى عن عائشة أن سالما مولى أبى حذيفة كان مع أبى حذيفة وأهله فى بيتهم فأتت " تعنى ابنة سهيل " النبى ﷺ فقالت : إن سالما قد بلغ ما يبلغ الرجال، وعقل ما عقلوا، وإنه يدخل علينا وإنى لأظن فى نفس أبى حذيفة من ذلك شيئا فقال لها النبى ﷺ " أرضعيه تحرمى عليه و يذهب الذى فى نفس أبى حذيفة " فرجعت فقالت إنى أرضعته فذهب الذى فى نفس أبى حذيفة ". وجه الاستدلال بهذا الحديث أن فيه فقط " أرضعيه " دون ذكر العدد(2) .

٣- كذلك روى عن بعض فقهاء السلف الصالح أن قليل الرضاع وكثيره سواء، فقد روى عن ابن عمر أنه قال : إن القليل من الرضاع يحرم، فقيل له : إن ابن الزبير يقول: لا بأس بالرضعة والرضعتين ؟ قال : قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير، قال تعالى: "وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة " فاحتج رضى الله عنه بالآية الكريمة ، ووصفه بأنه قضاء الله .

- وقالت عائشة يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة (3).

---

(1) رواه البخارى، انظر فتح البارى ١٥٠/٩ .

(2) رواه مسلم فى كتاب الرضاع ٣٢/١ - ٣٣ ، وسبل السلام ٤٠٣/٣ .

(3) الموطأ ص ٤٦٩ كتاب الرضاع باب رضاعة الصغير.

- وقال سعيد بن المسيب: كل ما كان في الحولين وإن كان قطرة واحدة فهو يحرم وما كان بعد الحولين فإنما هو طعام يأكله [١].

- وعن ابن شهاب أنه كان يقول: الرضاعة قليلها وكثيرها تحرم [٢].

- كذلك صح عن ابن عباس أنه كان يقول : ما كان في الحولين وإن كان مصة واحدة فهو يحرم [٣].

فهذه الآثار نص صريح في تعليق الحرمة بالرضاع دون تحديد عدد معين من الرضعات .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن ما ذهب إليه ابن عمر وابن عباس وغيرهما هو ما روى عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وجابر بن عبد الله، وصح أيضا عن عطاء وعروة وطاووس وحماد، وروى عن الحسن والزهري ومكحول وقتادة والحكم وربيعة والقاسم وسالم وقبيصة بن ذؤيب[٤].

٤ - إذا كانت الحكمة في التحريم بالإرضاع ترجع إلى أن الرضيع يصير كالجزء ممن أرضعته، إذ يدخل لبنها في تكوينه، فإن هذا يمكن أن يتحقق بالقليل والكثير .

٥ - إن القول بأن قليل الرضاع وكثيره سواء في التحريم يتفق مع قاعدة هي أصل في الشريعة، وهي أنه متى حصل اشتباه في قصة كان الاحتياط فيها أبرأ للذمة، وأنه متى تعارض مانع ومبيح قدم المانع لأنه أحوط .

٦- كذلك عضد مالك القول بأن قليل الرضاع وكثيره سواء في التحريم بما وجد من العمل عليه بالمدينة، حيث جاء في الموطأ أن عائشة قالت " كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي النبي ﷺ وهو فيما يقرأ من القرآن . قال يحيى : قال مالك : وليس على هذا العمل [٥].

---

(١) الموطأ ص ٤٧١ كتاب الرضاع باب رضاعة الصغير .
(٢) نفسه .
(٣) الموطأ ص ٤٧٠ والمدونة ٢/٤٠٦ .
(٤) المدونة ٢/٤٠٥ وزاد المعاد ص٥ /٥٧١ والمحلى ١١/ ١٨٦ والمغني ٩ /١٩٢.
(٥) الموطأ، كتاب (الرضاع) باب (جامع ما جاء في الرضاعة) ص ٤٧٤.

المذهب الثاني: وهو ما ذهب إليه الشافعي وابن حزم وأحمد في الصحيح من المذهب و الشوكاني من القول بأن التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات، واحتجوا على ذلك بما يلي[1] :

١ - روى عن عائشة أنها قالت : " كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفى النبى صلى الله عليه وسلم وهو فيما يقرأ من القرآن"[2].

قال النووى معقبا على هذا الخبر: "ومعناه : أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جداً حتى أنه ﷺ توفى وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآنا متلوا لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى"[3].

٢- روى عن سهلة بنت سهيل – وهى امرأة أبى حذيفة وهى من بنى عامر بن لؤى – أنها جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله : كنا نرى سالما ولدا وكان يدخل على وأنا فضل[4]، وليس لنا إلا بيت واحد، فماذا ترى فى شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنك"[5] وكانت تراه ابناً لها من الرضاعة". يقول الشافعي: "فإن قال قائل. فلم لم تحرم برضعة واحدة، وقد قال بعض من مضى إنها تحرم؟ قيل بما حكينا أن عائشة تحكى أن الكتاب

---

(١) انظر:الأم ٤٤/٥-٤٧ والمغنى ١٩٢/٩-١٩٣ وروضة الطالبين ٤٣٢/٦ والتفسير الكبير ٣٠/١٠ والروضة الندية ٨٤/٢-٨٥ والسيل الجرار ٤٦٨/٢-٤٦٩ ونيل الأوطار ٣١١/٦-٣١٢ ومسلم بالنووى ٢٩/١٠ والمحلى ١٥٠/٨ .

(٢) أخرجه مالك فى الموطأ كتاب (الرضاع) باب (جامع ما جاء فى الرضاعة) ص ٤٧٤ .

(٣) مسلم بالنووى ٢٩/١٠ وكذلك انظر: سبل السلام ٤٠٧/٣ .

(٤) فضل : أى : على ثوب واحد لا إزار تحته .

(٥) الموطأ ص٤٧٢ .

يحرم عشر رضعات، ثم نسخن بخمس ، وبما حكينا أن النبى صلى عليه وسلم قال: " لاتحرم الرضعة ولا الرضعتان" وأمر رسول الله ﷺ أن يرضع سالم خمس رضعات يحرم بهن، فدل ما حكت عائشة فى الكتاب وما قال رسول الله ﷺ، أن الرضاع لا يحرم به على أقل اسم الرضاع، ولم يكن فى أحد مع النبى ﷺ حجة، وقد قال بعض من مضى بما حكت عائشة فى الكتاب ثم فى السنة، والكفاية فيما حكت عائشة فى الكتاب ثم فى السنة، فإن قال قائل : فما يشبه هذا ؟ قيل قول الله عز وجل: " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما " فسن النبى ﷺ القطع فى ربع دينار، وفى السرقة من الحرز، وقد قال الله تعالى: "الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " فرجم النبى ﷺ الزانيين الثيبين ولم يجلدهم، فاستدللنا بسنة رسول الله ﷺ على المراد بالقطع من السارقين، والمراد من الزناة، بعض الزناة دون بعض، وبعض السارقين دون بعض، لا من لزمه اسم سرقة وزنى، فهكذا استدللنا بسنة رسول الله ﷺ على أن المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض لا من لزمه اسم الرضاع"(١).

٣- روى عن عائشة وابن مسعود وعروة بن الزبير وعبد الله بن الزبير وعلى وعطاء وطاووس وإسحق وغيرهم أنهم قالوا: "لا يحرم دون خمس رضعات معلومات"(٢).

٤ - إن علة تحريم الزواج بسبب الرضاع أن جسم الطفل يتكون من لبن المرضعة فتصير أمًا له، لأنه جزء منها، يؤيد ذلك قوله ﷺ:"لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم"(٣) . وهذا لا يتم حقيقة إلا برضاع يوم كامل، وما يحتاج إليه الطفل على امتداد هذا اليوم هو خمس رضعات .

---

(١) الأم ٤٦/٥

(٢) انظر فتح البارى ٥٠/٩ والمغنى ١٩٢/٩.

(٣) سبل السلام ٤١٠/٣ .

المذهب الثالث: وهو ما ذهب اليه الشيعة الإمامية من أن التحريم لا يثبت إلا بخمس عشرة رضعة كاملة، وفى هذا يقول الحلى: "ولا حكم لما دون العشر إلا فى رواية شاذة، وهل يحرم بالعشرة ؟ فيه روايتان : أصحهما أنه يحرم وينشر الحرمة إن بلغ خمس عشرة رضعة، أو رضع يوما وليلة"[1] .

المذهب الرابع: وهو ما ذهب إليه أبو ثور وأبو عبيد وابن المنذر وداود من القول بأن التحريم لا يثبت إلا بثلاث رضعات فصاعداً[2]، واستدلوا على ذلك بما روى عن النبى ﷺ أنه قال " لا تحرم المصة والمصتان"[3]، كما روى عن أم الفضل أنها قالت : دخل أعرابى على النبى ﷺ وهو فى بيتى، فقال : يا نبى الله، إنى كانت لى امرأة فتزوجت عليها أخرى، فزعمت امرأتى الأولى أنها أرضعت امرأتى الحدثى رضعة أو رضعتين، فقال نبى الله ﷺ : " لاتحرم الإملاجة أو الإملاجتان"[4] .

كذلك روى عن النبى ﷺ أنه قال : " لاتحرم الرضعة أو الرضعتان أو المصة أو المصتان"[5] .

فهذه الأحاديث وغيرها تدل بمفهومها على أن الثلاث من الرضعات أو المصات أو الإملاجات تقتضى التحريم، وهو ما روى عن زيد بن ثابت وسعيد بن جبير وسليمان بن يسار وإسحاق بن راهويه[6] .

---

(١) شرائع الإسلام ٢٨٢/٢ وكذلك انظر : المختصر النافع ص ١٩٩ .

(٢) انظر : المغنى ١٩٣/٩ وبداية المجتهد ٣٥/٢ ونيل الأوطار ٣٠٩/٦ وزاد المعاد ٥٧١/٥ وتفسير القرطبى ١١٦/٥-١١٧ وتفسير ابن كثير ٤٤٥/١ ومسلم بالنووى ٢٩/١ .

(٣) رواه مسلم فى كتاب الرضاع ١٠/ ٢٧، وكذلك انظر : سبل السلام ٣/ ٤٠٠ .

(٤) رواه مسلم فى كتاب الرضاع ١٠/ ٢٨ والصنعانى فى سبل السلام ٤٠٠/٣

والإملاجة : هى الإرضاعة الواحدة مثل المصة، ففى القاموس : أملج الصبى إذا تناول ثدى أمه بأدنى فمه، وأملج اللبن وأملجه، أى : أرضعه، انظر القاموس المحيط مادة (ملج) .

(٥) رواه مسلم فى كتاب (الرضاع) ٢٨/١٠ .

(٦) انظر نيل الأوطار ٣١٠/٦ .

المذهب الخامس: وهو ما ذهب اليه قوم من أهل العلم من القول بأن المقدار المحرم عشر رضعات واستدلوا على ذلك بما روى عن عائشة أم المؤمنين من أن سهلة بنت سهيل أتت النبى ﷺ فقالت له : إن سالما كان منا حيث علمت، كنا نعده ولداً وكان يدخل على، فلما أنزل الله عز وجل فيه وفى أشباهه، أنكرت وجه أبى حذيفة إذ رآه يدخل على فقال عليه السلام : " فأرضعيه عشر رضعات، ثم ليدخل عليك كيف يشاء، فإنما هو ابنك"(١).

كذلك روى عن عائشة أنها أرسلت سالم بن عبد الله بن عمر إلى أم كلثوم أختها بنت أبى بكر الصديق وهى ترضع فقالت لها : أرضعيه عشر رضعات حتى يدخل على، قال سالم فأرضعتنى ثلاث رضعات ثم مرضت أم كلثوم فلم ترضعنى فلم أكن أدخل على عائشة من أجل أن أم كلثوم لم تتم عشراً من الرضعات.(٢)

روى عن نافع عن صفية بنت أبى عبيد أنها أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت عاصم بن عبد الله بن سعيد مول عمر بن الخطاب إلى أختها فاطمة بنت عمر ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير ففعلت فكان يدخل عليها.(٣)

وروى عن إبراهيم بن عقبة قال سألت عروة بن الزبير عن الرضاع فقال: كانت عائشة لاترى شيئاً دون عشر رضعات فصاعداً، فدل هذا على أنه قول عروة، لأنه أجاب به الذى استفتاه، كما أنه قول عائشة وحفصة.(٤)

المذهب السادس: وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء من القول بأن المقدار المحرم من الرضاع هو سبع رضعات واستدلوا على ذلك بما روى عن عبد الله بن الزبير

---

(١) انظر : بداية المجتهد ٣٥/٢ .

(٢) انظر الموطأ كتاب (الرضاع) باب (رضاعة الصغير) ٤٧٠ - ٤٧١ .

(٣) نفسه ص ٤٧١ .

(٤) انظر : المحلى ١١/ ١٨٢ وفتح البارى ٩/ ١٢٥ وبداية المجتهد ٣١/٢ وزاد المعاد ١٧٥/٤ والمغنى ١٩٣/٩ ونيل الأوطار ٣٤٩/٦ وتفسير القرطبى ١١٧/٥ .

عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: إنما يحرم من الرضاع سبع رضعات[1]

كذلك روى عن إبراهيم بن عقبة أنه سأل عروة بن الزبير عن صبى شرب قليلاً من لبن امرأة، فقال له عروة : كانت عائشة تقول : لاتحرم دون سبع رضعات أو خمس[2].

تعقيب وترجيح :

إذا أمعنا النظر فى مذاهب الفقهاء فى هذه المسألة نجد أن سبب اختلافهم مرجعه إلى شيئين أساسيين هما :

أولاً : القراءة الشاذة التى روتها عائشة رضى الله عنها والتى تنص على أن الرضاع الذى يحرم الزواج هو خمس رضعات وهى قولها : " كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات وتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن"[3] حيث ينص هذا الخبر على أن القدر المحرم من الرضاع هو خمس رضعات .

يقول الصنعانى: "والعمل بحديث الباب هذا لا عذر عنه ولذا اخترنا العمل به فيما سلف"[4].

ثانياً : معارضة عموم الكتاب للأحاديث الواردة فى التحديد من ناحية ومعارضة الأحاديث فى ذلك بعضها بعضا من ناحية الأخرى فأما عمو م الكتاب فقوله تعالى: " وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم " فهذا النص يقتضى ما يطلق عليه اسم الإرضاع .

وأما الأحاديث المتعارضة فى ذلك فراجعة إلى حديثين فى المعنى .

أحدهما : ما رواه مسلم عن عائشة رضى الله عنها أنه ﷺ قال : (لا تحرم المصة

---

(1) فتح البارى ٩/ ٥٠ وتفسير القرطبى ١١٧/٥ .

(2) فتح البارى ٩/ ١٢٥ وتفسير القرطبى ١١١/٥ والمحلى ١١/ ١٨٣ وزاد المعاد ١٧٥/٤ .

(3) قوله (معلومات) : فيه إشارة إلى أنه لايثبت حكم الرضاع إلابعد العلم بعدد الرضعات، وأنه لايكفى الظن، بل يرجع معه ومع الشك إلى الأصل وهو العدم انظر : (نيل الأوطار ١١٦/٧) .

(4) سبل السلام ٤٠٨/٣ .

ولا المصتان) وفى رواية عن أم الفضل بنت الحارث (لاتحرم الإملاجة أو الإملاجتان).

والثانى: حديث سهلة بنت سهيل أنه صلى الله عليه وسلم قال : (أرضعيه خمس رضعات) .

وحديث عائشة أم المؤمنين فى هذا المعنى أيضا قالت: (كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات ثم نسخن بخمس معلومات فتوفى رسول ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن) .

نتيجة لذلك اختلف الفقهاء فى قدر الرضاعة المحرم فمن رجح ظاهر القرآن على هذه الأحاديث . قال تحرم المصة والمصتان. ومن جعل الأحاديث مفسرة للآية الكريمة وجمع بينها وبين الآية ورجح مفهوم دليل الخطاب فى قوله صلى الله عليه وسلم (لاتحرم المصة ولاالمصتان) على مفهوم دليل الخطاب فى حديث سهلة، قال: الثلاثة فما فوقها هى تحرم وذلك لأن دليل الخطاب فى ﷺ (لا تحرم المصة ولاالمصتان) يقتضى أن ما فوقها يحرم، ودليل الخطاب فى قوله ﷺ (ارضعيه خمس رضعات) يقتضى أن ما دونها لا يحرم[1].

بيد أننا إذا أمعنا النظر فى أدلة هذه المذاهب نجد أن بعضها تعوزه الدقة وذلك على النحو التالى :

اولاً : إن استدلال القائلين بثبوت التحريم بعشر رضعات بخبر سهلة بنت سهيل فى قصة سالم مولى أبى حذيفة لهو استدلال غير قوى لأنُ هذا الخبر قد رواه من هو أحفظ من ابن اسحق وهو ابن جريج، وجاء فيه أن النبى ﷺ قال لها: "أرضعيه خمس رضعات " وليس "عشر رضعات"، ومن ثم فإن احتمال توهم ابن اسحق ممكن، لأن خبر (خمس) روى بطرق صحيحة وأسانيد ثابتة[2] .

---

(١) بداية المجتهد ٢/٣٥-٣٦ .

(٢) فتح البارى ٩/٥١ .

ولكن مع تسليمنا بأن رواية ابن اسحق وهى عشر رضعات صحيحة، ورواية ابن جريج - خمس رضعات - صحيحة أيضا، فإنه أيضا لا يمكن الاحتجاج برواية العشر، وهى رواية ابن إسحاق، لأنه يحتمل أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم أفتاها بالعشر قبل أن ينزل التحريم بالخمس، ثم أفتاها بالخمس بعد نزولها، وقد لايكون بين الأمرين إلا بعض ساعة أو زمن يسيركما يقول ابن حزم[1].

نتيجة لهذا، فقد عد العلماء القول بأن التحريم لا يثبت إلا بعشر رضعات لهو قول شاذ لا يعتد به[2]، على حين وصفه البعض الأخر بأنه قول باطل مردود[3].

ثانياً : كذلك فإن استدلال القائلين بأن التحريم يثبت بما فوق الاثنين بأحاديث المصة والمصتين فإن هذا الاستدلال فيه نظر، لأن هذه الأثار إذا كانت تدل بمفهوم العدد على أن الثلاث رضعات أو المصات تقتضى التحريم فإنه قد صح فى الجانب المقابل أن القدر المحرم للنكاح من الرضاع هو خمس رضعات، ومن ثم أصبح هناك تعارض بين هذه الأثار، بيان ذلك أن أحاديث المصة والمصتين دلت بمفهوم العدد على أن الثلاث والأربع يثبت بهما التحريم، وأحاديث الخمس دلت بمفهومها على أنهما لا يحرمان فأيهما أرجح؟.

فى نظرى إن الأخذ بأحاديث الخمس هو الأرجح من أحاديث المصة والمصتين لأن أحاديث الخمس صريحة فى دلالتها، والصريح أقوى من المفهوم وهذا هو ما أكد عليه العلماء.

يقول الصنعانى: "وهذا -أى حديث الخمس- إن عارضه مفهوم حديث المصة والمصتين فإن الحكم فى هذا منطوق وهو أقوى من المفهوم فهو مقدم عليه".[4]

كما يقول ابن القيم: "إلا أن حديث الخمس نص على المقصود من حيث كونه لبيان أول مراتب التحريم، فلو لم تكن أول مراتب التحريم وفرض أن التحريم حاصل بدونها، كان فيه تلبيس على السامع وتأخير البيان عن وقت الحاجة بخلاف

---

(١) المحلى ١٩٢/١١ .
(٢) الروضة الندية ٨٥/٢ .
(٣) المحلى ١٨٧/١١ وشرح مسلم بالنووى ١٠ /٣٠
(٤) انظر : سبل السلام ٤٠١/٣.

حديث المصة والمصتين فإنه يدل على أن هذا القدر لا يحـــرم، وان كـــان الثـــلاث والأربع كذلك، والاقتصار على هذا القدر لا يوقع فى الخطأ[1] .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض العلماء قد طعنوا فى خـــبر "المصــة والمصتين" بوجوه متعددة أهمها[2]:

١- إنه موقوف على عائشة.

٢- إنه مضطرب، فمرة يرويه ابن الزبير عن النبى ﷺ ومرة يرويه عن عائشـــة، ومرة يرويه عن أبيه .

٣- إن أحد رواة هذا الخبر وهو عروة بن الزبير قد روى عنه القـــول بـــأن قليـــل الرضاع وكثيره حرام، والراوى إذا عمل بخلاف ما روى أوجب ذلك وهنا فـــى ثبوت الحديث، لأنه لو ثبت عنده لعمل به .

٤- إنه منسوخ .

هكذا طعن بعض العلماء فى أحاديث "المصة والمصتين" ونحن على الرغم من عدم احتجاجنا بهذه الأحاديث لأنها متعارضة مـــع أحـــاديث الخمـــس - كمـــا أوضحنا- إلا أنه على الرغم من ذلك فإننا لا نوافق هؤلاء العلماء فى هذا الطعـــن، لأن هذه الآثار جاءت بطرق صحيحة، رواها أم المؤمنيـــن وأم الفضـــل والزبـــير وأبو هريرة وابن الزبير كلهم عن رسول الله ﷺ.

يقول ابن حزم " فإن هذه الأخبار - أحاديث المصة والمصتين - فى غايـــة الصحة ولكن لو لم يرد غيرها، لكان القول ما قالوا، لكن قد جاء غير هذا"[3].

فدعوى اضطراب هذا الخبر لايقدح فى صحته فى نظرى لأنه متردد بين صحابى وصحابى وهذا لايطعن به فى الرواية .

كذلك فإن القول بأن هذا الحديث موقوف على عائشة، فهذا - كمـــا يقـــول النووى -"خطأ فاحش،لأن مسلماً - وغيره - قد ذكره بطرق صحاح مرفوعا من

---

(١) انظر : زاد المعاد ٣٤٠/٤ .
(٢) انظر : المحلى ١٠ / ١٩٥ وفتح البـــارى ٩/ ٥١ ومســـلم بـــالنووى ١٠ / ٣٠ وتفســـير القرطبى ١١٧/٦ .
(٣) المحلى ١١/ ١٩١ وكذلك انظر : فتح البارى ٩/ ٥١ .

رواية عائشة ولم الفضل[1] .

كذلك فإن ادعاء وقوع النسخ في خبر المصة والمصتين فهو ادعاء باطل لا يثبت بمجرد الدعوى، أما القول بأن مخالفة ابن الزبير لروايته لدليل على الطعن فيما رواه وتضعيفه فإن هذا القول لاوجه له، لأن الحجة في قول النبي ﷺ الذي يرويه الصحابي لا في فتوى الصحابي الذي قد ينسى ما رواه أو يجتهد فيه فيزوله أو تكون فتواه قبل أن يبلغه الحديث، فإن هذه الوجوه كلها محتملة فيما روى عنهم، لا يحل لأحد ترك كلامه عليه السلام لفتيا جاءت عن صاحب مخالفة لما صح عنه عليه السلام .

يقول ابن القيم :" والذين ندين الله به ولايسعنا غيره وهو القصد في هذا الباب أن الحديث إذا صح عن رسول الله ﷺ ولم يصح عنه حديث اخر ينسخه أن الفرض علينا وعلى الأمة الأخذ بحديثه وترك كل ما خالفه ولا نتركه لخلاف أحد من الناس كائنا من كان لا راويه ولا غيره، إذ من الممكن أن ينسى الراوى الحديث، أو لا يحضره وقت الفتيا، أو لا يتفطن لدلالته على تلك المسألة أو يتأول فيه تأويلاً مرجوحا يقوم في ظنه ما يعارضه ولا يكون معارضاً في نفس الأمر، أو يقلد غيره في فتواه بخلافه لاعتقاده أنه أعلم منه وأنه إنما خالفه لما هو أقوى منه ولو قدر انتفاء ذلك كله ولا سبيل إلى العلم بانتفائه ولا ظنه لم يكن الراوى معصوما ولم توجب مخالفته لما رواه سقوط عدالته حتى تغلب سيئاته حسناته وبخلاف هذا الحديث الواحد لا يحصل له ذلك"[2].

كما يؤكد هذا المعنى ابن حزم بقوله :" وهذا – أي ترك الخبر لمخالفة الراوى لما رواه – قول فاسد لوجوه :- أحدها: أنه لا يجوز ما قالوا، لان الله تعالى إنما افترض علينا اتباع رواية الصاحب عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفترض علينا قط اتباع رأى أحدهم. والثاني: أنه قد يترك الصاحب اتباع ما روى لوجوه غير تعمد المعصية وهي أن يتأول فيما روى تأويلاً ما اجتهد فيه فأخطأ فأجر

---

(1) مسلم بالنووي ١٠ /٣٠ .
(2) أعلام الموقعين ٣/٣٥ .

مرة أو أن يكون نسى ما روى فأفتى بخلافه، أو أن تكون الرواية عنه بخلافه وهما ممن روى ذلك عن الصاحب، فإذ كل ذلك ممكن فلا يحل ترك ما افترض علينا اتباعه من سنن رسول الله ﷺ لما لم يأمرنا باتباعه لو لم يكن فيه هذه العلل فكيف وكلها ممكن فيه؟ ولا معنى لقول من قال : هذا دليل على نسخ الخبر لأنه يعارض بأن يقال : كون ذلك الخبر عند ذلك الصاحب دليل على ضعف الرواية عنه بخلافه، أو لعله قد رجع عن ذلك"(١).

ثالثا : كذلك فإن القول بأن التحريم لا يثبت إلا بخمس عشرة رضعة وهو ما ذهب إليه الجعفرية، فإنه قول لا يعتد به، لأنه " ليس له مستند قوي أو مقبول"(٢) بل هو " من قبيل التحكم الذى لا تتبنى عليه أحكام شرعية "(٣) .

رابعاً : إن القول بأن المقدار المحرم من الرضاع هو سبع رضعات لهو قول يعوزه الدليل وتنقصه الحجة أيضاً، ومن ثم فلا عجب أن يصفه ابن حزم بأنه ليس له مستند صحيح(٤) . وما نسب إلى السيدة عائشة أنها قالت :"إنما يحرم من الرضاع سبع رضعات " فقد صرح ابن حزم بأن القول بالعشر هو الأصح عن عائشة، لأنه قد رواه من هو أحفظ من أبى الخليل ويوسف بن ماهك اللذين رويا السبع(٥) .

المذهب الراجح:

فى ضوء ما سبق، ولإيماننا بتغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، ولمعرفتنا بالمبادئ السامية التى تقوم عليها الشريعة الإسلامية من الدعوة إلى الرحمة واليسر، ونفى الحرج والعسر فإن الراجح فى نظرى أن القدر المحرم من الرضاع له حالتان هما :

الأولى: قبل الدخول (أى دخول الزوج بزوجته) ففى هذه الحالة يجب أن نتجه إلى التضييق – ما أمكن ذلك – فى القدر المحرم من الرضاع فإذا ثبت الرضاع قبل

---

(١) المحلى ٤/٥ .
(٢) فى أحكام الأسرة ص ٣٠٢ .
(٣) حقوق الأسرة ص ١٣٤ .
(٤) انظر : المحلى ١٠/١٢ .
(٥) نفسه .

الزواج فيجب الأخذ بالرأى القائل بأن قليل الرضاع وكثيره سواء فى التحريم، أخذاً بعموم قوله تعالى: "وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم" وقوله ﷺ "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب" وغير ذلك مما يربط التحريم بمجرد الرضاع دون تقييده بعدد .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن القول بأن الزواج يحرم بقليل الرضاع وكثيرة شئ له وجاهته، لأنه إذا كان علة التحريم بسبب الرضاع هى كون الرضيع يصير جزءاً من الأم، فإن هذه العلة يمكن أن تتحقق بالقليل من الرضاع والكثير، لأن القليل من الرضاع ينبت اللحم وينشز العظم بقدره فيكون محرما، كما أن الكثير ينبت وينشز بقدره فيكون محرما "، لأن " شبهة البعضية الحاصلة بنشوز العظم وإنبات اللحم – وهى علة التحريم – أمر خفى غير منضبط، ومن المقرر عند الأصوليين أن علة الحكم إذا لم تكن ظاهرة منضبطة ربط الحكم بما هو مظنة لتلك العلة مما هو ظاهر منضبط، وهو فيما معنا مطلق الرضاع الصادق بمصة واحدة قد يكون لها دخل فى تكوين جسم الرضيع، ونظير هذا المسافر يقصر الصلاة لعلة هى المشقة، والمشقة أمر لا ينضبط لاختلافها باختلاف الأشخاص والأسفار، لذا ربط الحكم شرعاً بمظنة العلة، وهى سفر المسافر المعينة المنضبطة المقدرة بثلاثة أيام بلياليها "(1).

هذا ولعله من المفيد أن أشير إلى أن القول بأن قليل الرضاع وكثيره سواء فى التحريم هو ما أفتى به بعض فقهائنا المعاصرين وفى هذا يقول الدكتور مصطفى شلبى: "وهذا لا يتعارض مع كون علة التحريم بالإرضاع أنه ينبت اللحم وينشز العظم التى اتفق عليها الفقهاء، لان مسألة إنبات اللحم وإنشاز العظم التى تجعل الرضيع كجزء من الأم المرضعة أمر خفى ويختلف باختلاف الرضعات فرب رضعه تفعل ما لا يفعله العدد من الرضعات، فهو لا يتوقف على عدد معين"(2).

---

(1) الشريعة الإسلامية للذهبى ص ٤٠٨ .

(2) أحكام الأسرة فى الإسلام ص ١٩٥ .

كما يقرر ذلك أستاذنا الدكتور يوسف قاسم بقوله :" وبأدنى تأمل في هذه المذاهب الثلاثة[1] يبدو لنا رجحان المذهب الأول لقوة أدلته وسلامتها وهو الرأى القائل بأن قليل الرضاع وكثيره يترتب عليه التحريم"[2].

الحالة الثانية: بعد الدخول وقيام الحياة الزوجية وأصبحت مثقلة بالأولاد، فإن الأقرب إلى الصواب في هذه الحالة هو القول بأن التحريم لا يثبت بأقل من خمس رضعات وذلك حرصاً على مصلحة الزوجين والأولاد، وتحقيقاً لما تقوم عليه الشريعة الإسلامية من مراعاة المصلحة، ورفع الحرج ودرء الضرر .

وهذا الرأى له ما يبرره في نظرى، لأن الله تعالى لم يقيد التحريم في القرآن بالرضاع فقط، وإنما قيده بالرضاع والأمومة معاً، يقول تعالى: " وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم " فكلمة " وأمهاتكم " أى الأمومة لا يمكن أن تتحقق بالمصة أو الرضعة، بل لابد من قدر تتحقق به هذه الأمومة، وهو خمس رضعات، يقول الآلوسى: "ولو قيل: "واللاتى أرضعنكم" لكفى في التحريم رضعة واحدة، ولكنه قال: "وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم"[3].

هكذا فطن الآلوسى إلى دلالة كلمة "وأمهاتكم" وأثرها على قدر الرضاع المحرم، ومن ثم فإن ما ذهب إليه الشيخ محمود شلتوت فيه نظر، حيث زعم رحمه الله أن السابقين لم يربطوا بين الأمومة والقدر المحرم من الرضاع، فقال ما نصه: "ولكن لم نر منهم من عرج نحو دلالة كلمة" وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم " على قدر الرضاع المحرم، ولاشك أن عنوان الأمهات يعطى أن مدة الرضاعة امتدت حتى شعرت معه المرضعة بمعنى الأمومة للرضيع، ولاشك أن هذا الوقت الذى يتحقق به

---

(1) المذاهب الثلاثة التى ذكرها أستاذنا هى:
المذهب الأول : إن قليل الرضاع وكثيره سواء فى التحريم .
المذهب الثانى : إن التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات .
المذهب الثالث: إن التحريم لا يثبت إلا بخمس عشرة رضعة .
انظر: حقوق الأسرة ص ١٣٢ - ١٣٤.

(2) المرجع السابق ص ١٣٤ - ١٣٥.

(3) روح المعانى ٢ / ١٦٠ .

معنى العطف والحنو والشوق من المرضعة للرضيع ليس هو وقت الفطرة، ولا هو وقت الثلاث ....."[1] .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الأخذ بهذا الرأى فيه توسعة وتيسير على الناس، وهذا يتمشى مع مقاصد الشريعة وقواعدها، يقول تعالى " وما جعل عليكم فى الدين من حرج " كما يقول ﷺ : "يسروا ولا تعسروا" وغير ذلك من الآيات والأحاديث التى تدعو إلى الرحمة واليسر ونفى الحرج والعسر.

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أننا اخترنا المذهب القائل بأن التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات دون غيره من المذاهب الأخرى، لأن هذا المذهب هو أرجح المذاهب فى نظرى، وذلك لتنوع أدلته فضلا عن قوتها حيث بنى هذا المذهب على حديث عائشة وخبر سهلة وهما صريحان فى أن الخمس رضعات هى المحرمة فضلا عن صحتهما، يقول ابن حزم :" وهذان – أى حديث عائشة وخبر سهلة – خبران فى غاية الصحة وجلالة الرواة وثقتهم ولا يسع أحداً الخروج عنهما"[2] .

كما يقول الصنعانى: "والعمل بحديث الباب – أى حديث عائشة – هذا لا عذر عنه، ولذا اخترنا العمل به فيما سلف"[3] .

كما يقول صديق خان :" قد تقرر فى علم المعانى والبيان أن الإخبار بالفعل المضارع يفيد الحصر، وصرح بذلك الزمخشرى فى (الكشاف) ولاسيما إذا بنى الفعل على المنكر كما هو مقرر فى مواطنه فيكون قد انضم إلى مفهوم العدد فى الخمس مفهوم الحصر فلا يثبت التحريم بدونها، ويؤيد ذلك ما ورد فى بعض ألفاظ حديث سهلة بنت سهيل أنه ﷺ قال: "ارضعى سالما خمس رضعات تحرمى عليه" وهذا التركيب فى قوة " إن ترضعيه خمسا تحرمى عليه " فانضم إلى مفهومى العدد والحصر مفهوم الشرط"[4] .

---

(١) الفتاوى ص ٢٨٤ – ٢٨٥ .

(٢) المحلى ١٩٢/١١ .

(٣) سبل السلام ٣ / ٤٠٨ .

(٤) الروضة الندية ٨٦/٢ .

أضف إلى ذلك أن التقييد بالخمس - كما يقول ابن تيمية - له أصول كثيرة في الشرع، فإن الإسلام بني على خمس، والصلوات المفروضة خمس، وليس فيما دون خمس صدقة...." [1].

أما رفض بعض الفقهاء الاحتجاج بحديث عائشة بحجة أنها قالت : " توفى النبى ﷺ، وهو مما يتلى فى القرآن فما الذى نسخه ؟ ولا نسخ بعد وفاة النبى ﷺ، ولا يحتمل أن يقال ضاع شئ من القرآن ؟ [2].

أقول إن هذا الرفض لا أساس له من الصحة، لان قول عائشة لا يدل على وقوع النسخ بعد وفاة النبى ﷺ، فلا نسخ بعد وفاته ﷺ، وإنما معناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر نزوله حتى أنه ﷺ توفى وبعض الناس يقرأ عشر رضعات لكونه لم يبلغه نسخ تلاوتها، وذلك لقرب عهد النسخ، فلما بلغهم النسخ رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى وفى هذا يقول البغوى :" قول عائشة : " فتوفى رسول الله ﷺ وهن مما يقرأ فى القرآن "، أرادت به قرب عهد النسخ من وفاة رسول الله ﷺ حتى كان بعض الناس من لم يبلغه النسخ يقرأ على الرسم الأول، لأن النسخ لا يتصور بعد رسول الله ﷺ ويجوز بقاء الحكم مع نسخ تلاوته كالرجم فى الزنا حكمه باق مع ارتفاع التلاوة فى القرآن " [3].

كذلك لا وجه أيضا لرفض الاحتجاج بأحاديث الخمس بحجة أنها قد رويت بروايات مضطربة، لأن هذه الأحاديث قد رويت بطرق ثابتة فى الصحيح .

تنبيه : وبعد فإننى أود أن أنبه إلى أن القدر المحرم من الرضاع هو خمس رضعات، فإن هذا القول هو الراجح حتى يكشف لنا الأطباء عن كمية الرضاع التى تكون منبتة للحم ومقوية للعظم، وعلى أساس تحديدهم يكون القدر

---

(١) الفتاوى ٣٤ / ٤٤ .

(٢) بدائع الصنائع ٢١٧٩/٥ .

(٣) الروضة الندية ٨٥/٢ وسبل السلام ٣/ ٤٠٦- ٤٠٧ .

المحرم للرضاع، لأنهم هم أهل الذكر والخبرة فى هذا الشأن الذى أمرنا الله تعالى بالرجوع إليهم، يقول تعالى: "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون"(٤٣: النحل) .

وهذا الاقتراح – أى الاستعانة برأى الأطباء فى هذه المسألة – هو ما نادى به أستاذنا الدكتور عبد المجيد مطلوب من قبل، حيث قال: "وإن كنت أرى أن نرجع إلى أهل الخبرة والمعرفة وهم الأطباء والأخصائيون عندنا لتعرف متى يكون الرضاع منبتاً للحم ومقوياً للعظم وعلى أساس تحديدهم يكون التحريم"[1].

وأخيراً بقى أن أشير إلى أنه إذا كان قد اتضح لنا أن ثمة خلافاً بين الفقهاء فى قدر الرضاع المحرم، فإن دعوى الإجماع التى ذهب إليها الليث مردودة، حيث روى عنه أنه قال : "وأجمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم فى المهد ما يفطر به الصائم"[2] .

هكذا ادعى الليث الإجماع على أن قليل الرضاع وكثيره سواء فى التحريم، مع أن الواقع أن الفقهاء اختلفوا فى هذه المسألة على عدة مذاهب كما رأينا ولا أدرى كيف غاب عن الليث هذا الاختلاف ؟!

(١) انظر: الوجيز ص ٩٢ .

(٢) انظر: تفسير القرطبى ٦ / ١١٧، والمغنى ١٩٢/٩، وشرح الزرقانى ٣ /٣٢٢.

١٣. عدم جواز تطليق المرأة حالة الحيض

أجمع الفقهاء[١] على أنه لا يجوز تطليق المرأة حالة الحيض، إذ لابد من أن يقع الطلاق فى طهر لم يجامعها فيه، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن" (١:الطلاق) أى فى الزمان الذى يصلح لعدتهن وذلك الزمان هو وقت الطهر، لأنه الزمن الذى يصلح لابتداء العدة، يدل على ذلك حرف (اللام) فى قوله تعالى "لعدتهن" حيث إن هذا الحرف يفيد معنى الظرفية، أى بمعنى (فى) أى: فطلقوهن فى زمن عدتهن، وذلك مثل قوله تعالى "هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر" (١:الحشر) أى فى أول الحشر،وقوله أيضاً "ونضع الموازين القسط ليوم القيامة" (٤٧: الأنبياء) أى : فى يوم القيامة وكقوله تعالى "ولم يجعل له عوجا" (١: الكهف) أى لم يجعل فيه ملتبساً أو اختلافاً، وكقول القائل" قدمت لست بقين من شهر كذا "أى فى أول ست بقين"[٢].

هذا وقد أيد الفقهاء مذهبهم القائل بتحريم الطلاق فى زمن الحيض بأدلة أخرى أهمها :

١- القراءة الشاذة المروية عن ابن عمر وابن عباس ومجاهد "فطلقوهن فى قبل عدتهن"[٣] أى لوقت استقبالهن العدة، والمطلقة فى زمن الحيض لا تستقبل عدتها، للاتفاق على أن الوقت المتبقى من الحيض الذى يلى الطلاق لغو لا يحسب من العدة، فيكون المطلق فى الحيض مطلقاً فى غير عدة وهو ممنوع شرعاً لأن فيه إضراراً بالمرأة، لأنها فى مدة الحيض التى تلى الطلاق

(١) انظر فى ذلك : المغنى ٢٣٧/٨-٢٣٨، وبدائع الصنائع ٩٧/٧، وأحكام الجصاص ٤٥٢/٣-٤٥٣ والتفسير الكبير ٣٠/٢٩، وأحكام ابن العربى ١٨٢٤/٣-١٨٢٥،وتفسير القرطبى ١٤٨/١٨ وشرائع الإسلام ١٤/٣، والسيل الجرار ٣٤٥/٢، والمحلى ١٥٠/٨.

(٢) التفسير الكبير ٣٠/٢٩ وتفسير القرطبى١٤٨/١٨.

(٣) انظر هذه القراءة فى: الدر المنثور ٣٤٩/٦-٣٥٠،وتفسيرابن كثير٣٧٨/٤،وروح المعانى ٩٢/٩، والتفسير الكبير ٣٠/٢٩، ونيل الأوطار ٢٢١/٦.

لا هي زوجة حقيقية ولا في أيام تعتد فيها من زوج [1].

٢- السنة ثبت عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة بلغت حد الشهرة والاستفاضة تنص على أن الطلاق المرخص فيه يجب أن يكون في الطهر الذي لا تحصل فيه المجامعة، من ذلك ما روى عن ابن عمر أنه طلق امرأته - آمنة بنت غفار- وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ ، فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ فتغيظ فيه ثم قال عليه السلام: " مرة فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر، فإن بدا له أن يطلقها، فليطلقها قبل أن يمسك، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء" [2]،قال ابن عمر ثم تلا عليه السلام قوله تعالى: "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن"[3] فهذا الحديث يدل على ان الطلاق في الحيض ليس مشروعاً بدليل غضب النبي ﷺ من إيقاع الطلاق فيه.

كذلك روى عن النبي ﷺ أنه فسر قوله "فطلقوهن لعدتهن" بقوله: "طاهراً من غير جماع"[4].

كذلك روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لا يقل أحدكم لامرأته قد طلقتك، قد راجعتك، ليس هذا بطلاق المسلمين، طلقوا المرأة في قبل طهرها"[5].

٣- الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين منها: روى عن ابن عباس أنه قال "الطلاق على أربعة أوجه: "وجهان حلال ووجهان حرام، فأما اللذان هما حلال

---

(١) الأم ٦٢/٥.

(٢) رواه الجماعة إلا الترمذي انظر : نيل الأوطار ٢٢١/٦، وسبل السلام ٣٠٣/٣.

(٣) نيل الأوطار ٢٢١/٦-وتفسير ابن كثير ٣٧٨/٤ .

(٤) انظر: الدر المنثور ٣٤٩/٦، وأحكام الجصاص ٤٥٢/٣.

(٥) انظر : الدر المنثور ٣٤٩/٦.

أن يطلق امرأته طاهراً من غير جماع، أو يطلقها حاملاً استبان حملها، وأما اللذان هما حرام فأن يطلقها حائضاً، أو يطلقها طاهراً عقب جماع لايدرى، اشتمل الرحم على ولد أم لا".[1]

كما روى عنه أنه قال: "لا يطلقها وهى حائض ولا فى طهر قد جامعها فيه، ولكن يتركها حتى إذا حاضت وطهرت طلقها تطليقة".[2]

وروى عن ابن عمر أنه قال :"من أراد أن يطلق للسنة كما أمر الله فليطلقها طاهراً من غير جماع"[3]

وروى عن مجاهد في قوله: "فطلقوهن لعدتهن" قال: "فى طبرهن" وفى لفظ "طاهراً من غير جماع"[4].

وروى عن قتادة فى قوله: "فطلقوهن لعدتهن " قال :العدة أن يطلقها طاهراً من غير جماع، فأما الرجل يخالط امرأته حتى إذا اقلع عنها طلقها عند ذلك، فلا يدرى أحامل هى أم غير حامل؟ فإن ذلك لا يصلح"[5]، وغير ذلك من الآثار[6].

وبعد، فتلك بعض النصوص التى تدل دلالة صريحة على أن الطلاق السنى هو الطلاق المقيد بزمان معين،وهو أن يكون فى حال طهر الزوجة لا فى حال حيضها، وأن يكون هذا الطهر لم يدخل بها،ولا فى الحيض قبله، وإنما كان ذلك القيد الزمنى:"لأن تطليقها فى طهر لم يدخل بها، ولا فى الحيض قبله تطليق فى وقت تكون النفس فيه راغبة هادئة، فإذا طلق فى هذه الحال كان التطليق دليلاً على استحكام النفرة، فجعل ذلك الأمر الظاهرى دليلاً على هذه الأحوال الباطنة"[7].

(١) رواه الدارقطنى انظر : نيل الأوطار ٢٢٢/٦.
(٢) الدر المنثور ٣٥٠/٦.
(٣) نفسه ٣٤٩/٦.
(٤) نفسه ٣٤٩/٦.
(٥) نفسه ٣٥٠/٦.
(٦) لمزيد من الآثار راجع: تفسير ابن كثير ٣٧٨/٤ والدر المنثور ٣٤٩/٦-٣٥٠.
(٧) الأحوال الشخصية لأبى زهرة ص ٢٨٦.

بيد أن ثمة بعض الملحوظات على تقييد الطلاق بهذا القيد الزمني وهي: [1]

أ- إن هذا القيد إنما هو في المدخول بها، أما غير المدخول بها فإنه يطلق في الطهر والحيض على سواء.

ب- أن يجوز تطليقها إذا كانت حاملاً في الطهر الذي دخل بها فيه، لأن طلاقها وهي حامل دليل على أن النفرة مستحكمة.

جـ- أنه إذا كانت للمرأة إرادة في الطلاق لا يقيد بهذا القيد، فإذا كان الطلاق على مال أو كانت هي المفوضة في الطلاق فإن الطلاق في الحيض أو الطهر الذي جامعها فيه يكون على طريقة السنة وكذلك الطلاق بحكم القاضي.

د- الفسخ بخيار الإدراك لا يقيد أيضاً بهذا القيد، فإذا وجد سببه وقت الحيض جاز طلب الفسخ .

وأخيراً أرى إتماماً للفائدة أن نجيب عن التساؤل التالي:

هل يقع الطلاق في زمن الحيض أم لا؟ أو بمعنى آخر: هل تحريم الطلاق في حالة الحيض يكون ديانة (أي يقع مع الإثم) أم قضاء (فلا يقع أصلاً)؟.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة فذهب جمهور فقهاء المذاهب إلى القول بأن طلاق الحائض يقع، على حين ذهب الشيعة الإمامية وابن حزم الظاهري وابن تيمية وابن القيم إلى القول بعدم وقوع هذا الطلاق[2]، ولكل فريق أدلته التي اعتمد عليها، وذلك على النحو التالي:

أولاً: أدلة القائلين بوقوع الطلاق في الحيض [3].

استدل القائلون بوقوع الطلاق في الحيض بالمنقول والمعقول، أما

---

(1) الأحوال الشخصية لأبي زهرة ص٢٨٦.

(2) انظر المغني ٢٣٧/٨ والمجموع شرح المهذب ٧٤/١٦ وفتح القدير ٢٤/٣ وفتاوى ابن تيمية ٢٥/٣ وزاد المعاد ٢٤٩/٢ وحاشية الدسوقي ٣٦٢/٢ وشرائع الإسلام ٢٣/٣ والمحلى ٤٤٩/١١ والبحر الزخار ١٤٥/٣ وبداية المجتهد ٦٥/٢ وشرح النيل ٤٥٩/١٠ـ٤٦٣.

(3) انظر هذه الأدلة في المصادر السابقة.

المنقول فهو:

١ـ روى عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهى حائض فى عهد رسول الله (ص) فسأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: "مره فليراجعها"[1]، ولا يؤمر بالمراجعة إلا من لزمه الطلاق[2].

ومما يؤيد حمل الرجعة هنا على الرجعة بعد الطلاق ـ وليس المعنى اللغوى للكلمة وهو مطلق الرجوع ـ ما رواه البخارى فى حديث عبد الله بن عمر: "وحسبت تطليقة"[3]، أى واحدة من التطليقات الثلاث التى يملكها الزوج والحاسب لها هو النبى ﷺ[4].

ويؤيد ذلك أيضاً ما روى عن طريق ابن وهب أن النبى ﷺ قال فى حديث ابن عمر: "وهى واحدة"[5]، فهذا صريح فى وقوع الطلاق فى زمن الحيض.

٢ـ روى مسلم أن رجلاً طلق امرأته وهى حائض فقال له عبدالله بن عمر: "عصيت ربك وفارقت امرأتك "قال فإن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر أن يراجع امرأته، قال إنه أمر ابن عمر أن يراجعها بطلاق له، وأنت لم تبق ما ترتجع به امرأتك"[6].

---

(١) رواه البخارى فى كتاب (الطلاق) باب (قوله تعالى: "يا أيها النبى إذا طلقتم النساء") فتح البارى ٢٥٨/٩ وما بعدها.

(٢) بداية المجتهد ٦٥/٢.

(٣) فتح البارى ٢٦٠/٩ وسبل السلام ٣٠٥/٣.

(٤) سبل السلام ٣٠٦/٣.

(٥) سنن الدارقطنى ١٥٠/٢.

(٦) رواه مسلم فى كتاب (الطلاق) باب (تحريم طلاق الحائض بغير رضاها) ٦٢/١٠ مسلم بالنووى.

٣ــ روى الشافعي عن مسلم بن خالد عن ابن جريج أنهم أرسلوا إلى نافع يسألونه: "هل حسبت تطليقة ابن عمر على عهد رسول الله ﷺ؟" قال: نعم، وروى أنه الذي يفتي به ابن عمر[1].

هذا عن المنقول، أما المعقول فيتمثل في:

١ــ إن النهي عن طلاق البدعة ليس لذاته، وإنما لحكم تشريعية منها، ندم الرجل فلعله يعود إلى حياته الزوجية فيراجع زوجته ويردها إلى عصمته، وقد أشار الله تعالى إلى هذه الحكمة في قوله: لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا"، ومنها عدم تطويل العدة على المرأة وإيقاع الطلاق البدعي وإن كان حراما لا يمنع من ترتيب الآثار الشرعية عليه مثله في ذلك مثل البيع في وقت النداء لصلاة الجمعة فإن البيع منهي عنه ومع ذلك فلو تم البيع في هذا الوقت فإن الإثم قائم ولكنه لا يمنع من ترتيب الآثار الشرعية على هذا البيع[2].

٢ــ إن الفروج كالدماء مما ينبغي الاحتياط فيه، والأصل فيها الحرمة، فيجب أن تبقى محرمة حتى يقوم على الحل دليل لا احتمال فيه، وأن تخطىء فتحرم الحلال خير من أن تخطىء فتحل الحرام[3].

ثانيا: أدلة القائلين بعدم وقوع الطلاق في الحيض:

استدل القائلون بعدم وقوع الطلاق في زمن الحيض بما يلي[4]:

١ــ جاء في بعض روايات حديث عبد الله بن عمر المتقدم: "أن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، فأتى الرسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بذلك

(١) بداية المجتهد ٢/٥٦.

(٢) انظر: حقوق الأسرة ص٣١٦ ــ ٣١٧.

(٣) الفرقة بين الزوجين ص ٣٥.

(٤) انظر هذا الأدلة في: شرائع الإسلام ٣/٢٣ والمحلى ١١/٤٤٩ وزاد المعاد ٢/٢٤٩ وفتاوى ابن تيمية ٣/٢٥ ــ ٢٩.

قال عبد الله: "فردها على رسول الله ﷺ ولم يرها شيئا"[1]، فهذه الرواية صريحة في عدم وقوع الطلاق في زمن الحيض.

٢ــ روى عن النبي ﷺ أنه قال: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"، فهذا الحديث شامل لكل مسألة مخالفة لما عليه أمر الرسول ﷺ، والطلاق في حالة الحيض مخالف لأمر الشارع فيكون مردودا لا أثر له.

ونوقش هذا الدليل بأن المخالفة التي تستوجب رد العمل وعدم الاعتداد به هي المخالفة التي يترتب عليها تخلف ركن من أركان العمل أو شرط من شروطه، والمخالفة التي تترتب على إيقاع الطلاق في الحيض أو الطهر الذي خالط الزوج فيه زوجته لا يترتب عليها شئ من ذلك فلا تستوجب عدم اعتبار الطلاق ، ولا تستدعي رده وعدم وقوعه[2].

٣ــ إن الطلاق في حالة الحيض منهي عنه شرعا غير مأذون فيه، فلا يكون مملوكا للزوج، فإذا أوقعه كان متصرفا فيما لا يملك فلا يصح ولا يقع كالوكيل بالطلاق إذا خالف أمر الموكل، فإن الطلاق لايقع، بل إن عدم الوقوع هنا أولى من عدم الوقوع في مسألة الوكيل، لأن مخالفة إذن الخالق أشد من مخالفة إذن المخلوق.

وأجيب عن ذلك بأن النهي عن الطلاق في الحيض ونحوه ليس راجعا إلى نفس الطلاق ولا إلى صفة من صفاته ، وإنما هو راجع إلى أمر خارج عن المنهي عنه وهو عدم الحاجة إلى الطلاق، أو ما يترتب عليه من إيذاء الزوجة بإطالة العدة والنهي لأمر خارج عن المنهي عنه لا يدل على فساده إذا وقع كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة وأما القياس على الوكيل بالطلاق فإنه قياس مع الفارق، لأن الوكيل في الطلاق مجرد سفير ومعبر عن الموكل فلا يملك غير ما فوض إليه، فإن أوقع

---

(١) سبل السلام ٣٠٦/٣.

(٢)الوجيز في أحكام الأسرة ٣٢٩، وكذلك انظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٣٥٠/٧.

الطلاق كما أذنه الموكل وقع، وإن خالف إذن الموكل لا يقع، أما الزوج فلا يوقع الطلاق نيابة عن غيره ولا عن الله عز وجل، وإنما يوقعه عن نفسه، فمتى كان أهلاً لإيقاع الطلاق وكان المحل قابلاً لوقوعه وقع الطلاق وكان معتداً به[1].

تعقيب وترجيح:

هكذا اختلف الفقهاء في وقوع الطلاق في زمن الحيض، ونحن إذا أمعنا النظر في مذاهب الفقهاء وأدلتهم نجد أن سبب الخلاف الرئيسي مرجعه إلى حديث عبد الله بن عمر حيث روى هذا الحديث بروايات متعددة، ينص بعضها على وقوع طلاق الحائض، على حين تنص بعض الروايات الأخرى على عدم وقوعه.

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن العلماء قد طعنوا في الرواية التي تنص على عدم وقوع الطلاق في زمن الحيض ــ وهي رواية أبي الزبير ــ وذلك لمخالفتها للروايات الأخرى الصحيحة التي تنص على وقوع الطلاق في زمن الحيض من ناحية، ولاحتمالها ــ أي رواية أبي الزبير ــ معنى آخر غير عدم وقوع الطلاق في الحيض من ناحية أخرى، والمحتمل لا تقوم به حجة.

يقول ابن عبد البر: "قوله: "فردها عليّ ولم يرها شيئاً" منكر لم يقله غير أبي الزبير، وليس بحجة فيما خالفه فيه مثله، فكيف بمن هو أثبت منه ولو صح لكان معناها والله أعلم: ولم يرها شيئاً مستقيماً لكونها لم تقع على السنة"[2].

كما يقول الخطابي: "قال أهل الحديث: لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا الحديث، ويحتمل أن معناه: لم يرها شيئاً تحرم معه المراجعة، أو لم يرها شيئاً جائزاً في السنة ماضياً في الاختيار، وإن كان لازماً له"[3].

---

(١) الوجيز في أحكام الأسرة ص ٣٢٠ ــ ٣٢١.

(٢) سبل السلام ٣٠٦/٣.

(٣) نفسه ٣٠٧/٣.

كذلك نقل البيهقى فى المعرفة عن الشافعى أنه ذكر رواية أبى الزبير فقال: "نافع أثبت من أبى الزبير، والأثبت من الحديثين أولى أن يؤخذ به إذا تخالفا، وقد وافق نافعاً غيره من أهل التثبت. قال: وحمل قوله: "ولم يرها شيئاً": على أنه لم يعدها شيئاً صواباً غير خطأ، بل يؤمر صاحبه ألا يقيم عليه، لأنه أمره بالمراجعة، ولو كان طلقها طاهراً لم يؤمر بذلك، فهو كما يقال للرجل إذا أخطأ فى فعله أو أخطأ فى جوابه: إنه لم يصنع شيئاً، أى لم يصنع شيئاً صواباً"[1].

هكذا طعن العلماء فى رواية أبى الزبير، ونحن نضيف إلى أقوالهم شيئاً آخر، وهو أنه مع تسليمنا بصحة رواية أبى الزبير ودلالتها على عدم وقوع الطلاق فى زمن الحيض، فإنه على الرغم من ذلك لا يمكن الاحتجاج بها، لأنها معارضة بما هو أصح منها، فيجب تقديم الأصح على الصحيح بيان ذلك أن الروايات التى تدل على وقوع الطلاق فى الحيض قد ثبت بعضها فى صحيحى البخارى ومسلم، والبعض الآخر ثبت فى أحدهما، أما رواية أبى الزبير "فردها على ولم يرها شيئاً" فلم ترد فى الصحيحين بل هى مروية فى مسند أحمد وسنن أبى داود، ومن المعلوم أن ما ورد فى البخارى ومسلم يكون مقدماً على غيرهما كما هو معروف عند أهل الحديث.

فى ضوء ذلك يتضح لنا أن المذهب الراجح هو القول بوقوع الطلاق فى زمن الحيض، لثبوت ذلك فى السنة الصحيحة، وفى هذا يقول الصنعانى: "وقد أطال ابن القيم الكلام على نصرة عدم الوقوع ولكن بعد ثبوت أنه ﷺ حسبها تطليقة تطيح كل عبارة ويضيع كل صنيع"[2].

---

(١) سبل السلام ٣٠٧/٣.

(٢) نفسه ١٧١/٣.

١٤- مباشرة الرجل زوجته عند انتهاء الحيض

أجمع الفقهاء على أنه لا يجوز للزوج أن يباشر زوجته بعد انقطاع الدم حتى تطهر، وذلك لقوله تعالى: "يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض، ولا تقربوهن حتى يطهرن، فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله" (٢٢٢: البقرة).

بيد أنه حدث خلاف بين الفقهاء فى المراد بالطهر فى قوله (حتى يطهرن) وذلك على مذهبين،هما : [١]

المذهب الأول: وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بأن المراد بالطهر الذى يحل به جماع الحائض هو تطهرها بالماء كطهر الجنب،وهذا القول روى عن مالك والشافعى وأحمد والليث وربيعة والزهرى وإسحاق وأبى ثور والطبرى وغيرهم، واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة كثيرة، أهمها:[٢]

١- وردت قراءة شاذة فى مصحف ابن مسعود وأبى وهى "حتى يتطهرن" كما جاء فى مصحف أنس بن مالك "ولاتقربوا النساء فى محيضهن واعتزلوهن حتى يتطهرن" فكلمة "يتطهرن" مضارع تطهر، وباب تفعّل يأتى لعدة معان منها التكلف الذى يطلق على ما يكتسبه المكلفون بأنفسهم، كما يقول : تعلم زيد، فإن التعلم من اكتسابه وكذلك إذا قلنا:تطهرت المرأة: كان المراد أنها اكتسبت الطهارة بنفسها وذلك يكون بالاغتسال بالماء لا بمجرد انقطاع الدم.[٣]

ويؤيد هذه القراءة الشاذة قراءة متواترة بتشديد الطاء والهاء وفتحهما من

---

(١) اقرأ هذه المذاهب فى : المغنى ١/٣٥٢-٣٥٣، وأحكام الجصاص ١/٣٤٨ -٣٥٠، وتفسير القرطبى ٣/٩٢-٩٤، وتفسير الرازى ٦/٦٨-٦٩، وأحكام ابن العربى ١/١٦٥ -١٦٨، والمحلى ٧ /١٢٠، والسيل الجرار ١/١٤٧ .

(٢) انظر:المصادر السابقة .

(٣) انظر: تفسير القرطبى ٣/٩١، والبحر المحيط ٢/١٦٨.

"يطّهّرن " والتشديد يدل على المبالغة فى الطهارة وذلك إنما يكون بالاغتسال بالماء فعلا لا بانقطاع الدم، وأصله "يتطهرن" فقلبت التاء طاء لقرب مخرجيهما، وأدغمت التاء فى الطاء فصارت "يطهّرن"، وهذه القراءة هى قراءة حمزة والكسائى وعاصم فى رواية أبى بكر[1].

٢- إن قوله تعالى : "فإذا تطهرن فأتوهن " يدل على ذلك حيث علق الإتيان على التطهر بكلمة (إذا) التى تفيد الشرط، والمعلق على الشرط عـدم عند عـدم الشرط، فوجب أن لا يجوز الإتيان إلا بعد التطهر،فدل ذلك علـى أن المـراد بـ (يتطهرن) الاغتسال .

٣- إن ظاهر قوله : "فإذا تطهرن "حكم عائد إلى ذات المـرأة، فوجـب أن يحصل هذا التطهر فى كل بدنها لا فى بعض من أبعاض بدنها، وهذا لا يتحقـق إلا بالاغتسال.

٤ – إن الله أثنى عليهم فى آخر الآية ومدحهم بقوله: "إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين" نتيجة لفعلهم الاغتسال ولو كان المراد بالتطهر انقطاع الدم مـا كان فيه مدح، لأنه من غير عملهن، فعن عطاء فى قوله :"إن الله يحـب التوابيـن ويحب المتطهرين" قال: "بالماء" [2].

٥- إن الله سبحانه وتعالى وقف الحكم وهو جـواز وطء الحـائض علـى شرطين:

أولهما: وهو انقطاع الدم ويدل عليه قوله تعالى "حتى يطهرن" أى: ينقطع دمهن.

والثانى: وهو الاغتسال بالماء ويدل عليه قوله تعالى: "فإذا تطـهرن" أى: اغتسـلن بالماء فعند تحقق هذين الشرطين يجوز الوطء وهذا مثل قوله تعالى: "وابتلوا اليتامى حتـى إذا بلغـوا النكـاح فـإن آنسـتم منـهم رشـدا فـادفعوا إليـهم أموالـهم"

---

(١) انظر: تفسير القرطبى ٩١/٣ .

(٢) انظر: الدر المنثور ٤٦٦/١-٤٦٧، وزاد المسير ٢٤٩/١ .

فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين أحدهما بلوغ المكلف النكاح والثاني إيناس الرشد، وكذلك قوله تعالى في المطلقة: "فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" ثم جاءت السنة باشتراط العسيلة، فوقف التحليل على الأمرين جميعا وهو انعقاد النكاح ووجود الوطء.

المذهب الثاني: وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه من القول بأنه إذا انقطع دم الحائض بعد مضي عشرة أيام - وهو أكثر مدة للحيض عندهم - جاز له أن يطأها قبل الغسل، أما إذا انقطع دمها لأقل الحيض لم تحل حتى تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاة كامل واستدلوا على ذلك بما يلي: [1]

١- إن الله تعالى قال: "حتى يطهرن "بتخفيف طاء الفعل، ويقال في اللغة طهرت المرأة إذا انقطع الدم عنها، فيكون المراد" فإذا طهرن بانقطاع دمهن فأتوهن"، لأن الفعل لما جاء بصيغة الثلاثي كان المراد به هذا المعنى، ويقوى ذلك أن العرب تطلق على المرأة حين انقطاع الدم عنها "طاهر" بلا تاء التأنيث، وقد خصصوا إطلاق هذا الوصف عليها في حالة انقطاع دم حيضها، وبما أن هذا الوصف مأخوذ من فعل ثلاثي، فقد دل على أن المراد بـ "يطهرن" بالتخفيف: انقطاع الدم فقط .

٢- إن الله تعالى نهى عن قربان الحائض، وجعل غاية ذلك النهي أن يطهرن بمعنى: ينقطع حيضهن، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب أن لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض .

٣ - كذلك أيد الأحناف مذهبهم بأن المعنى الذي تفيده قراءة "حتى يطهرن" المخففة والواردة في المصحف العثماني هو نفس المعنى الذي تفيده القراءة المتواترة "حتى يطّهرن" بالتشديد والمروية عن حمزة والكسائي وعاصم في رواية أبي بكر والمفضل، ويكون معنى القراءتين (المخففة والمشددة): هو انقطاع الدم .

---

(١) انظر: أحكام الجصاص ٣٤٨/١-٣٥٠، والبحر المحيط ١٨٠/٢ .

مناقشة الأدلة :

هكذا استدل كل فريق بأدلة تؤيد ما ذهب إليه، بيد أن ما استدل به الأحناف تعوزه الدقة، لأن قراءة "يطهرن" بالتخفيف لا تفيد انقطاع الدم فقط كما يرى الأحناف بل تدل أيضاً على الاغتسال، فقد نصت معاجم اللغة على أن الفعل (طهر) بمعنى (تطهر) وفى هذا يقول الفيروزآبادى: "طهرت: انقطع دمها واغتسلت من الحيض وغيره كتطهرت" (١) .

ليس الأمر هذا فحسب، بل إن بعض اللغويين يرى أن من الأولى جعل "يطهرن" على قراءتى التخفيف والتشديد بمعنى: الغسل(٢) .

كذلك فإن احتجاج الأحناف بأنه إذا كان انقطاع الحيض غاية النهى عن قربان المرأة، فوجب ألا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض، فهذا الاحتجاج غير مسلم به، لأن الله تعالى لم يعلق جواز إتيان الحائض على انقطاع الحيض فقط : "حتى يطهرن" وإنما أضاف إلى ذلك شرطا آخر وهو قوله تعالى: "فإذا تطهرن" أى بالماء، فلابد من تحقق الشرطين حتى يجوز إتيان الحائض، وفى هذا يقول الرازى: " لو اقتصر على قوله تعالى "حتى يطهرن" لكان ما ذكر تم - أى الأحناف - لازماً، أما لمّا ضُم إليه قوله تعالى: "فإذا تطهرن" صار المجموع هو الغاية، وذلك بمنزلة أن يقول الرجل :لا تكلم فلاناً حتى يدخل الدار فإذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه، فإنه يجب أن يتعلق إباحة كلامه بالأمرين جميعا " (٣) .

كذلك فإن دعوى الأحناف بأن المعنى الذى تفيده قراءة " يطهرن " الواردة فى المصحف هو نفس المعنى الذى تدل عليه القراءة المتواترة " يطهرن " بالتشديد وهو انقطاع الدم، فإن هذه الدعوى غير مسلم بها أيضاً، لأن حمل قوله "يطهرن" بالتشديد على انقطاع الدم مخالف للغة، لأنه لا يقال : اطهرت المرأة : بمعنى انقطع

---

(١) القاموس المحيط ، مادة (طهر)، وكذلك انظر لسان العرب، مادة (طهر) .
(٢) المصدران السابقان .
(٣) تفسير الرازى ٦/ ٦٩ .

دمها، وإنما معناه اغتسلت، لأن التشديد يدل على المبالغة فى الطهارة، وذلك إنما يكون بالاغتسال بالماء لا بانقطاع الدم [1].

أضف إلى ذلك أن حمل القراءتين - المخففة والمشددة - على معنى واحد، لا يليق ببلاغة القرآن ونظمه، لأن ذلك - كما يقول القرطبى: "ليس من كلام الفصحاء ولا ألسن البلغاء فإن ذلك يقتضى التكرار، وإذا أمكن حمل اللفظ على فائدة مجردة لم يحمل على التكرار فى كلام الناس، فكيف فى كلام العليم الحكيم[2].

المذهب الراجح :

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن المذهب الراجح لدينا هو ما ذهب إليه الجمهور من القول بأنه لا يجوز للرجل إتيان زوجته الحائض إلا بعد تحقق انقطاع الدم و الاغتسال، لأن هذا هو الذى يدل عليه القرآن، يقول صديق خان: "وأما كونها لا توطأ حتى تغتسل بعد الطهر، فذلك نص الكتاب العزيز" ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن"[3] .

كما يقول ابن تيمية: "وإنما ذكر الله غايتين على قراءة الجمهور لأن قوله تعالى "حتى يطهرن" غاية التحريم الحاصل بالحيض، وهذا التحريم يزول بانقطاع الدم، ثم يبقى الوطء بعد ذلك وجائز بشرط الاغتسال، يقول تعالى : "فإذا تطهرن"[4].

كما يؤكد ذلك صاحب (السيل الجرار) بقوله: "ويحرم بالحيض ما يحرم بالجنابة والوطء فى الفرج حتى تطهر وتغتسل، وقوله "حتى تطهر" دل عليه قوله تعالى "حتى يطهرن" وقوله "وتغتسل" دل عليه قوله " فإذا تطهرن" [5].

---

(١) أحكام القرآن للهراسى ١/١٦٥ .
(٢) تفسير القرطبى ٣ /٩٢ .
(٣) الروضة الندية ١/٦٥ .
(٤) مجموع الفتاوى ٢١ /٦٢٥ .
(٥) السيل الجرار ١/١٤٧ .

١٥ـ ميراث الإخوة لأم *

يقول تعالى: "وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث" (١٢ : النساء) .

نصت هذه الآية على أن المتوفى إذا ورث كلالة[١] وترك أخاً أو أختاً، فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث .

وقد أجمع الفقهاء[٢] على أن المراد بالأخوة المذكورين فى الآية هم الإخوة لأم دون الإخوة الأشقاء ودون الإخوة لأب، واستدلوا على ذلك بما روى عن سعد ابن أبى وقاص: وله أخ أو أخت من أم "[٣]، بزيادة "من أم" .

كذلك فإنه مما يدل على أن الإخوة المذكورين فى الآية عنى بهم الإخوة لأم أن الله ذكر ميراث الاخوة مرتين ههنا، ومرة فى آخر هذه السورة بقوله: "قل الله يفتيكم فى الكلالة " فجعل ههنا للواحد السدس، وللأكثر الثلث شركة، وجعل فى آخر السورة للأخت الواحدة النصف، وللاثنين الثلثين، وللذكر المال، فوجب أن يكون الإخوة هنا وهناك مختلفين دفعاً للتعارض، ولما كان الإخوة لأب وأم أو لأب أقرب من الإخوة لأم، وقد أعطيت الإخوة فى آخر السورة نصيباً أوفر وجب حمل

---

* يقال للإخوة لأم: بنو الأخياف، لأنهم من أصول مختلفة.

(١) الكلالة هى من لا ولد له ولا والد، وهو قول الفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهور السلف والخلف بل جميعهم "، انظر: تفسير ابن كثير ٤٣٦/١، وتفسير القرطبى ٨٠/٥ وأحكام ابن العربى ٣٤٦/١ -٣٤٧، وزاد المسير ٢ /٣١-٣٢، والتفسير الكبير ٩ / ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) انظر: أحكام الجصاص ٢/ ٨٦ - ٨٩، والتفسير الكبير ٩ / ٢٢٣-٢٢٤، وأحكام ابن العربى ١ / ٣٤٧ - ٣٤٨، وتفسير القرطبى ٥ / ٨٠ -٨١، والمغنى ٤/٧، وشرائع الإسلام ٤ /٢٠ والمحلى ٢٨٥/٨، وبداية المجتهد ٣٤٤/٢ .

(٣) انظر هذه القراءة فى: البحر المحيط ١٨٠/١، وبداية المجتهد ٣٤٤/٢، وتفسير الطبرى ١٩٤/٤ والمحرر الوجيز ٣/ ٥٢٣، وتفسير القرطبى ٥/ ٨٢، وتفسير ابن كثير ٤٣٦/١، والتفسير الكبير ٩/ ٢٢٣، والدر المنثور ٢ / ٢٢٤ .

الأخوة هناك على الاخوة لأم ويرجحه أن الفرض هنا الثلث أو السدس وهو فرض الأم فناسب أن يكون فرض الإخوة الذين يدلون بها وهم الإخوة لأم.[1]

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن الآية واضحة وصريحة فى التسوية بين أولاد الأم "وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس" إذ لم تميز الذكر على الأنثى فى هذا الموضع، بل سوت بينهما، وهذا هو ما صرح به العلماء يقول القرطبى: "وليس فى الفرائض موضع يكون الذكر والأنثى سواء إلا فى ميراث الإخوة لأم"[2].

كما يؤكد ذلك ابن كثير بقوله : "و إخوة الأم يخالفون الورثة من وجوه، منها: أن ذكورهم وإناثهم فى الميراث سواء"[3].

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن القول بالتسوية بين الذكر والأنثى فى الإخوة لأم هو موضع اتفاق بين الفقهاء إلا رواية شاذة عن ابن عباس، حيث روى عنه تفضيل الذكر على الأنثى، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، واحتج على ذلك بقوله تعالى: "وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين"[4].(١٧٦ : النساء)

بيد أننا إذا أمعنا النظر فى الآية التى تنص على ميراث أولاد الأم، نجد أنها تسوى بين الذكر والأنثى من غير تفضيل لبعضهم على بعض، كما لو وصى لهم بشئ، أو أقر لهم به، يقول تعالى: "فهم شركاء فى الثلث" وأما الآية التى احتج بها ابن عباس على مذهبه وهى قوله " وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين " فليس المراد بها الإخوة لأم، وإنما يراد بها الإخوة الأشقاء والاخوة لأب، بدليل أنه جعل للواحدة النصف وللاثنين الثلثين، وجعل الأخ يرث أخته الكل . [5]

---

(١) انظر: أحكام الجصاص ٨٩/٢ - ٩٠، والتفسير الكبير ٩/ ٢٢٣ - ٢٢٤، وأحكام ابن العربى ١/ ٣٤٧ - ٣٤٨، وتفسير القرطبى ٥/ ٨٠ - ٨١ .

(٢) تفسير القرطبى ٥/ ٨٥ .

(٣) تفسير ابن كثير ١/ ٤٣٦ .

(٤) المغنى ٢٥/٧ .

(٥) نفسه ٧/ ٢٥ .

يقول ابن قدامة معقبا على قول ابن عباس: "ثم هذا - أى التسوية بين الإخوة لأم فى الميراث - مجمع عليه، ولاعبرة بقول شاذ، أى قول ابن عباس"[1].

وبعد فلعله من المفيد أن أشير إلى أن للإخوة لأم حالات ثلاث فى الميراث وهى:

الحالة الأولى : السدس للواحد منهم ذكراً كان أو أنثى لقوله تعـــالى: "وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس" فمن ترك شقيقاً وأخاً أو أختا لأم، فللأخ أو الأخت لأم السدس، والباقى للشقيق.

الحالة الثانية : الثلث للاثنين فصاعدا، ذكوراً وإناثاً، لقوله تعالى: "فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث" ذكورهم وإناثهم فى القسمة والاستحقاق ســـواء أما فى القسمة فلأن الأنثى منهم تأخذ مثل الذكر، وأما فى الاستحقاق، فلأن الواحـــد منهم مذكراً كان أو مؤنثا يستحق السدس، فمن ترك أما وإخوة وأخوات لأم وعمـــاً، فللأم السدس وللإخوة أو الأخوات لأم الثلث، والباقى للعم .

الحالة الثالثة: حجبهم، يسقطون مع وجود الفرع الوارث، الولد وولد الابن وإن سفل ومع وجود الأصل الوارث المذكـــر الأب والجـــد العصبـــى (الصحيـــح) بالاتفاق، لأنهم من قبيل الكلالة، وقد اشترط فى إرثهم عدم الولد والوالد فـــى قولـــه تعالى: "قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت "وفـــى الأثـــر" الكلالة من ليس له ولد ولا والد" وولد الابن داخل فى الولد لقوله تعالى " يا بنى آدم" والجد داخل فى الوالد لقوله تعالى " كما أخرج أبويكم من الجنة " فـــلا إرث لأولاد الأم مع هؤلاء: أى الأولاد والأباء. فمن مات عن أب وابن وأخ لأم، فللأب السدس وللابن الباقى ولا شئ للأخ لأم.

---

(١) المغنى ٢٥/٧ .

١٦ـ التجارة في الحج

يقول تعالى: "ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين" (١٩٨: سورة البقرة).

اختلف العلماء فى المراد بقوله تعالى: "أن تبتغوا فضلاً من ربكم" وذلك على وجهين[1]:

الأول: وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء من القول بأن المراد به التجارة فى أيام الحج، لأن ابتغاء الفضل ورد فى القرآن بمعنى التجارة ونظير هذا قوله تعالى: "وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله" (٢٠: المزمل)، وقوله أيضاً "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله" (٧٣: القصص).

ونزيد الأمر وضوحاً فنقول: لما كانت الشبهة حاصلة فى حرمة التجارة فى الحج، بيّن الله تعالى بقوله "ليس عليكم جناح.." أن التجارة جائزة غير محرمة، أما كون الشبهة حاصلة فى حرمة التجارة عند الاشتغال بالحج فمن وجوه، هى[2]:

١- إن الله تعالى منع من الجدال فيما قبل هذه الآية فقال: " فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج "، ولما كانت التجارة كثيرة الإفضاء إلى المنازعة بسبب المنازعة فى قلة القيمة وكثرتها، فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج.

٢- إن التجارة كانت محرمة وقت الحج فى دين أهل الجاهلية، فظاهر ذلك شئ مستحسن، لأن المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى، فوجب أن

---

(١) انظر ذلك فى: التفسير الكبير ٥ / ١٧٠ -١٧٢، وتفسير القرطبى ٢ / ٤٠٥ - ٤٠٦ وأحكام الجصاص ١ / ٣٠٩ - ٣١٠، وأحكام ابن العربى ١ / ١٣٦، وزاد المسير ١ / ٢١٢.

(٢) التفسير الكبير ٥ / ١٧٠.

لا يتلطخ هذا العمل منه بالأطماع الدنيوية.

٣- إن المسلمين لما علموا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الأهل غلب على ظنهم أن الحج لما صار سبباً لحرمة اللبس مع مساس الحاجة إليه فبأن يصير سبباً لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى.

٤- عند الاشتغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلاً عن المباحات فوجب أن يكون كذلك في الحج.

هذه هي الوجوه التي تصلح أن تصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج، ولهذا السبب بين الله تعالى أن التجارة جائزة غير محرمة بقوله: "ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم".

الثاني: وهو ما روى عن سعيد بن جبير[1] - ووافقه عليه أبو مسلم الأصفهاني [2] - من حمل قوله تعالى: "أن تبتغوا فضلاً من ربكم" على التجارة على ما بعد الحج، فكأن تقدير الآية: فاتقون في كل أعمال الحج ثم بعد ذلك " ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم"، وهو نظير قوله تعالى "فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله" (١٠: الجمعة).

روى عن سعيد بن حبير أنه سأله رجل أعرابي، فقال له: إني أكرى إبلي وأنا أريد الحج، أفيجزيني ؟ قال له سعيد: لا، ولاكرامة " [3].

هكذا خالف سعيد بن جبير وأبو مسلم جمهور العلماء، وذهبا إلى القول بأن التجارة جائزة بعد أعمال الحج وليس في أيام الحج ولكن الصحيح هو ما ذهب إليه الجمهور من القول بأن الآية محمولة على التجارة في أيام الحج، يدل على

---

(١) أحكام الجصاص ١/٣٠٩.
(٢) التفسير الكبير ٥/١٧١.
(٣) أحكام الجصاص ١ / ٣٠٩.

ذلك ما يلى [1]:

أولاً: القراءة الشاذة: فقد روى عطاء عن ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير أنهم قرأوا: " أن تبتغوا فضلاً من ربكم فى مواسم الحج" بزيادة "فى مواسم الحج" [2] فهذه القراءة صريحة فى جواز التجارة فى أيام الحج.

ثانيا: سبب النزول: فقد روى فى سبب نزول الآية روايات متعددة تؤكد كلها جواز التجارة فى أيام الحج وهى: [3]

الرواية الأولى: روى البخارى عن ابن عباس أنه قال: كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً فى الجاهلية فتأثموا أن يتجروا فى المواسم فنزلت " ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم فى مواسم الحج"[4].

الرواية الثانية: روى عن ابن عمر أن رجلاً قال له: إنا قوم نكرى، وإن قوما يزعمون أنه لاحج لنا، فقال له: سأل رجل رسول الله ﷺ عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله " ليس عليكم جناح " فدعاه وقال: "أنتم حجاج".

الرواية الثالثة: قال مجاهد: أنهم كانوا لا يتبايعون فى الجاهلية بعرفة ومنى، فنزلت هذه الآية.

---

(١) انظر هذه الأدلة فى: التفسير الكبير ٥/١٧١-١٧٢، وتفسير القرطبى ٢/٤٠٦، وأحكام الجصاص ١/ ٣٠٩ -٣١٠

(٢) انظر هذه القراءة فى: التفسير الكبير ٥/١٧١-١٧٢، والدرالمنثور ١/٤٠١، وتفسير ابن كثير ١ /٢٢٨ .

(٣) انظر هذه الروايات فى: الدر المنثور١/٤٠٠-٤٠١، والتفسير الكبير٥ /١٧١، وتفسير ابن كثير ١/٢٧٧-٢٢٨.

(٤) أخرجه البخارى فى كتاب (التفسير) تفسير سورة البقرة ٣/١٠٥

عكاظ: موضع بقرب مكة كانت تقام به فى الجاهلية سوق يقيمون فيه أياماً.

مجنة: اسم سوق للعرب بمر الظهران قرب جبل يقال له الأصفر، وهو بأسفل مكة.

ذو المجاز: سوق للعرب كان بناحية عرفة.انظر معجم البلدان ٥/٧٠،النهاية لابن الأثير٣/٢٨٤.

الرواية الرابعة: قال ابن عباس: كان ناس من العرب يحترزون من التجارة فى أيام الحج، فإذا دخل العشر بالغوا فى ترك البيع والشراء بالكلية وكانوا يسمون التاجر فى الحج: الداج أى المكتسب الملتقط ويقولون: هذا الداج وليس بالحاج وبالغوا فى الاحتراز عن الأعمال إلى أن امتنعوا عن إغاثة الملهوف وإغاثة الضعيف وإطعام الجائع، فأزال الله تعالى هذا الوهم، وبين أنه لا جناح فى التجارة بقوله: " ليس عليكم جناح...... "

ثالثاً: الآثار: رويت بعض الآثار عن السلف الصالح تؤكد جواز التجارة فى الحج منها ما روى عن ابن عباس أن رجلاً سأله فقال: أؤجر نفسى من هؤلاء القوم، فأنسك معهم المناسك إلى أجر؟ فقال ابن عباس: نعم، "أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب"[1].

كذلك روى عن مجاهد فى تفسير قوله " ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم" أنه قال: "التجارة فى الدنيا والأجر فى الأخرة"[2].

تلك بعض الأدلة التى تدل على جواز التجارة فى الحج وهذا هو ما فطن إليه العلماء، وفى هذا يقول القرطبى: " إذا ثبت هذا ففى الآية دليل على جواز التجارة فى الحج للحاج مع أداء العبادة، وأن القصد إلى ذلك لا يكون شركاً ولا يخرج به المكلف عن رسم الإخلاص المفترض عليه [3].

كما يقول الجصاص: "وسائر ظواهر الآى المبيحة لذلك دالة على مثل مادلت عليه هذه الآية "أن تبتغوا فضلاً من ربكم" نحو قوله "وأخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله" (٢٠: المزمل) وقوله أيضاً: "وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم.." (٢٧: الحج)

---

(١) رواه البيهقى ٣ / ١٥٠.

(٢) الدر المنثور ٤٠١/١.

(٣) تفسير القرطبى ٢ / ٢٠٦.

ولم يخصص شيئا من المنافع دون غيرها، فهو عام في جميعها من منـــافع الدنيــا والآخرة، وقوله تعالى " وأحل الله البيع وحرم الربا " (٢٧٥: البقرة) ولم يخصص منه حال الحج، وجميع ذلك يدل على أن الحج لايمنع التجارة، وعلى هذا أمر الناس من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا في مواسم منى ومكة في أيام الحج [١].

هذا عن رأى الجمهور، أما ما ذهب إليه سعيد بن جبير ووافقه عليــه أبــو مسلم فإنه قول ضعيف يأباه ظاهر الآية، لأن مجئ الفاء في قوله " فإذا أفضتم مــن عرفات " يدل على أن هذه الإفاضة حصلت بعد انتفاء الفضل، وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج [٢].

خلاصة القول أن القول بجواز التجارة في الحج وهو ما ذهب إليه الجمهور هو الرأى الراجح وذلك لتنوع أدلته فضلا عن قوتها، أما القول بعدم جواز التجــارة في الحج فهو قول شاذ لا يعتد به، لأنه يخالف ما يدل عليه القرآن والسنة ومن ثــم يجب عدم الالتفات إليه امتثالاً لقوله تعالى: " وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنة إذا قضــى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" (٣٦: الأحزاب).

هذا ومما هو جدير بالذكر أن التجارة المباحة في الحج هي التجارة التي لا يترتب عليها نقصان في الطاعة، ولا تشغل الحاج عن أعمال الحج، وأما تلك فــهي غير مباحة.

---

(١) أحكام الجصاص ١/٣٠٩-٣١٠.

(٢) التفسير الكبير ٥ /١٧١.

١٧.من يباح لهم الفطر فى رمضان

يقول تعالى: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين"(١٨٤: البقرة) اختلف العلماء فى المراد بهذه الآية، وذلك نتيجة لاختلافهم فى تفسير كلمة "يطيقونه"، فذهب فريق منهم إلى القول بأن هذه الآية عامة، وقد جاءت لكى تخير كل مطيق للصوم من المكلفين بين أن يصوم أو يفطر على أن يطعم مسكينا عن كل يوم إذا أفطر، وكان هذا فى أول عهد المسلمين بالصوم، ثم نسخ هذا الحكم بعد ذلك، إما بقوله: "وأن تصوموا خير لكم"، أو بقوله:"فمن شهد منكم الشهر فليصمه"، وهذا الرأى قال به معاذ بن جبل وسلمة بن الأكوع وابن عمر وعكرمة وعلقمة والحسن وعطاء والزهرى والضحاك(١).

روى عن ابن عباس أنه قال: نزلت هذه الآية "وعلى الذين يطيقونه فدية" فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكينا، ثم نزلت هذه الآية "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" فنسخت الأولى (٢).

كذلك روى عن سلمة بن الأكوع أنه قال: "لما نزلت هذه الآية" وعلى الذين يطيقونه..." كان من أراد أن يفطر ويفتدى حتى أنزلت الآية التى بعدها فنسختها(٣).

كما روى عن ابن عمر أنه تلا " وعلى الذين..." فقال: هى منسوخة نسختها الآية التى بعدها "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (٤).

---

(١) انظر ذلك فى: تفسير القرطبى ٢/ ٢٩٠، والتفسير الكبير ٥ / ٧٨-٨٠، وتفسير الطبرى ٣/٤٢٤-٤٣٤، وتفسير ابن كثير ١/ ٣٧٠، والدر المنثور ١/٣٢٥-٣٢٦، والبحر المحيط ٢/٣٥، وروح المعانى ١/٣٧٠، وسبل السلام ٢/٣٢٢، ونيل الأوطار ٤/٢٣٠-٢٣١، والنسخ فى القرآن الكريم ٢/ ٦٣٤-٦٤٤.

(٢) انظر: الدر المنثور ١/٣٢٤.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ١/٢٠٤، والدر المنثور ١/٣٢٥، ونيل الأوطار ٤/٢٣٠-٢٣١.

(٤) الدر المنثور ١/٣٢٥.

كذلك روى عمرو بن مرة أنه قال، حدثنا أصحاب محمد ﷺ : نزل رمضان فشق عليهم، فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك فنسختها " وأن تصوموا خير لكم " فأمروا بالصوم"(١).

وفي الجانب المقابل ذهب بعض العلماء إلى أن هذه الآية " وعلى الذين يطيقونه " محكمة وليست منسوخة، فهي خاصة بالمرضى والمسافرين ممن يستطيعون الصوم دون مشقة، وهم مع ذلك، يترخصون فيفطرون، فإن عليهم القضاء والفدية (٢)، وكأن الآية على هذا التأويل تقرر في شأن المريض والمسافر حكمين لا حكماً واحداً .

الأول: خاص بالمريض والمسافر اللذين لا يطيقان الصوم، أو يطيقانه بمشقة عظيمة وهو وجوب الإفطار والقضاء.

والثاني: خاص بالمسافر والمريض اللذين يستطيعان الصوم دون مشقة وهو التخيير بين الصوم والإفطار، ولكن على أن يضيفا إلى القضاء الفدية إذا أفطرا فالحكم الأول يقرره قوله تعالى: "فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام آخر"، والحكم الثاني يقرره قوله تعالى: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين".

وهناك اتجاه ثالث يرى أيضاً أن هذه الآية محكمة لم تنسخ ولكنها خاصة بالشيخ الكبير والعجوز وأمثالهما ممن يعجزون عن الصوم أو يقدرون عليه بمشقة وجهد، فهؤلاء يفطرون ويطعمون، وهذا هو ما روى عن ابن عباس وعكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير وقتادة والسدى والربيع وغيرهم (٣).

---

(١) الدر المنثور ١/ ٣٢٥.

(٢) انظر: تفسير القرطبي ٢/ ٢٩٠، والتفسير الكبير ٥ / ٧٨-٨٠، وتفسير الطبري ٣/٤٢٤ - ٤٣٤، وتفسير ابن كثير ١/٣٧٠، والدر المنثور ١/٣٢٥-٣٢٦، والبحر المحيط ٢/٣٥، وروح المعاني ١/٣٧٠، وسبل السلام ٢/٣٢٢، ونيل الأوطار ٤/٢٣٠-٢٣١، والنسخ في القرآن الكريم ٢/ ٦٣٤-٦٤٤.

(٣) المصادر السابقة.

أما أصحاب الرأى الأول والثانى فقد استدلوا على رأيهم بقراءة الجمهور المتواترة "يطيقونه" بضم أوله، فهو من الفعل (أطاق)، وهمزة (أفعل) تجئ لمعان متعددة، منها الوجدان[1]، وعلى هذا يكون معنى الآية: وعلى الذين وجدوا ذوى إطاقة، أى ذوى قدرة على الصيام فدية.

أما أصحاب الاتجاه الثالث فقد استدلوا على مذهبهم بالقراءة الشاذة المنسوبة إلى عائشة وابن عباس وعكرمة، وهى " يطوقونه " بتشديد الواو والبناء للمجهول[2]، من (طوق)، وباب (فعل) بتشديد العين يأتى لمعان كثيرة، منها: التكليف، وعلى هذا يكون معنى الآية " وعلى الذين يكلفون الصيام - أى يقدرون عليه بمشقة كالشيخ الفانى - ومن شاكله - فدية[3].

روى عطاء أنه سمع ابن عباس يقرأ " وعلى الذين يطوقونه فدية " فقال ـ أى ابن عباس ـ : " ليست بمنسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فليطعما مكان كل يوم مسكينا" [4]

كذلك روى عن على بن أبى طالب فى قوله " وعلى الذين يطيقونه " أنه قال : "الشيخ الكبير الذى لا يستطيع الصوم يفطر، ويطعم مكان كل يوم مسكينا "[5].

يقول الرازى: "القول الثالث: نزلت هذه الآية فى حق الشيخ الهرم وتقريره من وجهين: أحدهما: أن الوسع فوق الطاقة، فالوسع اسم لمن كان قادرا

---

(١) انظر لسان العرب (مادة ط و ق)، وشرح الشافية للرضى ١/ ٩٠ -٩١

(٢) انظر هذه القراءة فى: تفسير القرطبى ٢/ ٢٨٦، والتفسير الكبير ٥/ ٧٩.

(٣) التفسير الكبير ٢ / ١٧٧.

(٤) رواه البخارى فى كتاب (التفسير) باب قوله تعالى " أياما معدودات " ٣/ ١٠٣، والطبرى فى تفسيره ٣/٤٢٤، وكذلك ابن كثير فى تفسيره ١/ ٢٠٤، والسيوطى فى الدر المنثور ١/٣٢٥-٣٢٦.

(٥) الدر المنثور ١/٣٢٦.

على الشئ على وجه السهولة، أما الطاقة فهو اسم لمن كان قادراً على الشــئ مــع الشدة والمشقة، فقوله "وعلى الذين يطيقونه" أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة. الوجه الثانى: فى تقرير هذا القول القراءة الشاذة فى قولــه "وعلــى الذين يطيقونه " فإن معناه: وعلى الذين يتجشمونــه ويكلفونــه، ومعلــوم أن هــذا لا يصح إلا فى حق من قدر على الشئ مع ضرب من المشقة"[1].

تعقيب وتوجيه:

هكذا اختلف الفقهاء فى تفسير قوله تعالى: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين "وكانت القراءات الواردة فى كلمة" يطيقونــه "لــها دور كبــير فــى هــذا الاختلاف، فعلى حين يحتج أصحاب الرأى الأول والثانى بالقراءة المتواترة "يطيقونه " بمعنى: يجدون القدرة عندهم عليه، نجد أن أصحاب الرأى الثالث يحتّجون بالقراءة الشاذة "يطوقونه" أى: يتكلفونه ويقدرون عليه مع حصول الجهد والمشقة.

وفى ظنى أنه ليس هناك تعارض أو كبير فرق بين المعنى الذى تدل عليــه قراءة الجمهور المتواترة " يطيقونه "، والمعنى الذى تــدل عليــه القــراءة الشــاذة "يطوقونه" بيان ذلك أننا إذا استقرينا معاجم اللغة لنقف على معنى الفعل "يطيقونــه" نرى أنه لا يدل فقط على القدرة علىالصيام كما ذهب إلى ذلك أصحاب الرأى الأول والثانى، وإنما يفيد أيضا القدرة على الصيام مع حصول الجهد والمشقة، لأن همــزة (أطاق) يجوز أن تكون للسلب وهو أحد معانيها، فمعنى يطيقونه: أى زالت طاقتــهم عن الصيام[2]، وهو نفس المعنى الذى تفيده القراءة الشاذة التى احتج بها القائلون بأن الآية خاصة بالشيخ الكبير والعجوز وأمثالهما ممن لايقدرون على الصوم إلا بمشقة. وفى هذا يقول الراغب الأصفهانى: "الطاقة اسم لمقدار ما يمكن للإنسان أن يفعلــه

---

(١) التفسير الكبير ٧/٥.

(٢) انظر: البحر المحيط ٣١/٢.

بمشقة، وذلك تشبيه بالطوق المحيط بالشيء"[1].

إذا ثبت لنا هذا – أى دلالة الفعل " يطيقونه " على القدرة على الصيام مع حصول الجهد والمشقة – فإنه إذن لاحاجة لهذا التكلف الذى ذهب إليه بعض العلماء من القول بتقدير محذوف قبل الفعل وهو " كانوا " أو " لا النافية " فكأن الآية على تقديرهم هكذا: " وعلى الذين كانوا " يطيقونه "[2]، أو " وعلى الذين لايطيقونه"[3].

أما السبب الثانى لاختلاف العلماء فى تفسير هذه الآية فمرجعه إلى التعارض بين الآثار المروية فى هذه المسألة، فعلى حين يستدل القائلون بأن هذه الآية منسوخة ببعض الآثار المروية عن ابن عباس وسلمة بن الأكوع وغيرهما نجد فى الجانب المقابل أن هناك آثاراً أخرى تفيد أن الآية خاصة بالشيخ الكبير والعجوز

بيد أن الإنصاف يقتضينا أن نشير إلى أن بعض الآثار التى استدل بها القائلون بوقوع النسخ فى الآية لا يصلح الاستدلال بها، فاستدلالهم بما روى عن ابن عباس من القول بأن الآية منسوخة، فإن هذا الأثر لا يثبت عن ابن عباس، لأنه بطريق آل العوفى، وهو إسناد رجاله جميعاً من الضعفاء، وخاصة أن البخارى أخرج فى كتاب التفسير، باب قوله:" أياماً معدودات " أثراً آخر عن ابن عباس وبإسناد صحيح يقرر فيه أن الآية ليست بمنسوخة [4].

---

(١) المفردات فى غريب القرآن ١/١٥٠.

(٢)انظر: البحر المحيط ٢ /٣١

(٣) انظر: البحر المحيط ٢ /٣١ وقد ورد عن العرب حذف (لا) مع إراداتها، كقول امرئ القيس: فقلت يمين الله ابرح قاعدا ٠ ٠ ولو قطعوا رأسى لديك وأوصالى
أى لا أبرح قاعداً: ويستشهد بهذا البيت على أن الفعل "أبرح" وهو مضارع (برح)، تعمل عمل (كان) مع أنه ليس معه فى اللفظ حرف نفى بسبب أن حرف النفى مقدر قبله أى:لا أبرح قاعدا. انظر: أوضح المسالك ١/ ٢٣٢ – ٢٣٣ .

(٤) النسخ فى القرآن الكريم ٢/ ٦٤٠.

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن القول بأن الآية خاصة بالشيخ الكبير والعجوز وأمثالهم ممن لا يقدرون على الصوم إلا بمشقة وهو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثالث هو الراجح وذلك لدلالة القراءتين - المتواترة والشاذة - عليه من ناحية، ولثبوت ذلك في الآثار الصحيحة التي لا مغمز فيها من ناحية أخرى.

أما القول بأن هذه الآية نزلت في القادرين على الصوم من المقيمين الأصحاء، وخيرتهم بين أن يصوموا أو يفطروا إذا شاءوا على أن يفدوا فيطعموا عن كل يوم مسكينا، وكان هذا في أول الأمر، ثم فرض عليهم الصيام بعد ذلك فإن هذا القول يعوزه الدليل، لأن الآثار التي يستدلون بها، إما أن بعضها غير ثابت وإما أن بعضها الآخر قد عورض بآثار في مثل قوتها لأصحاب المذهب الثالث كما أوضحنا.

أضف إلى ذلك أن القول بهذا الرأي سيفضي إلى وقوع النسخ في الآية ومن المعروف أن النسخ لا ينبغي أن يصار إليه إلا حين يتعين مخرجاً من تعارض محقق.

ليس الأمر هذا فحسب، بل إن القول بأن هذه الآية منسوخة لا يتناسب مع سياق آيات الصيام وأحكامه، وهذا هو ما فطن إليه المرحوم الدكتور مصطفى زيد حيث قال: " ولكنا لا ندري كيف يسوغ في نظر هؤلاء الذين يرون تخيير المقيم الصحيح بين الصوم والفدية أن يوجب الله عز وجل في الآية نفسها الصوم على المريض والمسافر بدليل إيجاب القضاء عليهما إذا أفطرا ؟ وبعبارة أخرى: كيف يسوغ في نظرهم أن تكفي الفدية من لا عذر له ويتحتم القضاء على المعذور الذي يباح له الإفطار بسبب عذره ؟ كذلك لا ندري: كيف يفهم هؤلاء ما تقرره أولى آيات الصيام من أن الصيام قد كتب علينا، وهي إنما تخاطب المطيقين، لأنه لا تكليف إلا بما يطاق، وما تقرره الآية الثانية من أن الصيام قد كتب على التخيير، لا على الإلزام، مع أنهم لم يزعموا أن آية التخيير ناسخة لآية ناسخة لآية الإلزام ؟ ونحن لا ندري ثالثاً: كيف يسوغ على تفسيرهم هذا أن يقول الله عز وجل في الآية التي تنسخ

التخيير بالتعيين - وهى الآية التى تحتم الصوم على كل مطيق ولا تقبل بدلاً منـــه الفدية - " يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" مع أن الإلزام بعد التخيير عســر وليس يسرا ؟! من أجل هذا نرفض دعوى النسخ هنا، بالرغم من الآثـــار الكثــيرة التى استند إليها أصحاب هذه الدعوى، ومن ترجيح الطبرى لها، ومن قول أبى عبيد القاسم بن سلام: " لا تكون الآية على قراءة "يطيقونه " إلا منسوخة ! [1].

هذا عن مناقشة الرأى القائل بوقوع النسخ فى الآية، كذلك فإن القــول بــأن الآية مختصة بالمرضى والمسافرين القادرين على الصوم، وهم مع ذلك يترخصون فيفطرون، فإن هذا الرأى أيضاً لا وجه له، لافتقاره إلى الدليل .

---

(١) النسخ فى القرآن الكريم ٢/ ٦٤٠ - ٦٤١.

١٨. التتابع فى صيام كفارة اليمين

يقول تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون" (٨٩: المائدة).

تنص الآية الكريمة على أن الواجب على الحالف الذى يحنث فى اليمين المنعقدة كفارة اليمين وهى إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة - على التخيير - فإن لم يجد الحالف طعاما و لا كسوة ولا عتقا، وجب عليه أن يصوم ثلاثة أيام.

ولكن يا ترى: هل يشترط التتابع فى صيام هذه الأيام الثلاثة، أم يجزئ التفريق ؟

اختلف الفقهاء فى هذه المسألة، فذهب الشافعى فى الأظهر ومالك وأحمد فى رواية عنه وابن حزم إلى القول بأن صيام كفارة اليمين لا يشترط فيه التتابع، بل له أن يصوم متتابعا ومتفرقا، لأن الله تعالى أطلق صيام الأيام الثلاثة دون تقييد، فمن صامها متفرقة أو مجتمعة خرج عن العهدة [١].

وفى الجانب المقابل ذهب الحنفية والإباضية وأحمد بن حنبل- فى رواية - والشافعى - فى قول له- إلى أن التتابع شرط فى كفارة اليمين، فلو صام متفرقا لم يصح.[٢]

واستدلوا على ذلك بالقراءة الشاذة المروية عن أبى بن كعب وعبد الله بن مسعود " فصيام ثلاثة أيام متتابعات " بزيادة (متتابعات)، فهذه القراءة وإن لم تثبت

---

(١) انظر: بداية المجتهد ٤١٨/١، وأحكام ابن العربى ٦٥٤/٢، والمغنى ٢٧٣/١١، والمحلى ٤٦٠/٨، والتفسير الكبير ١٢/ ٦٥٤، وكفاية الأخيار ٢٥٢/٢، وتفسير القرطبى ٦ /٢٦٨ وتفسير ابن كثير ٨٦/٢، والأم ٧/ ١١٧، والموطأ ص ٢٥٢.

(٢) انظر: أحكام الجصاص ٤٦١/٢، وفتح القدير ٨١/٥، والمغنى ٢٧٣/١١، وروضة الطالبين ٢١/١١، وشرح النيل ١٠٦/٤.

متواترة، فهى نزلت منزلة حديث الآحاد بل المشهور حتى أمكن الزيادة بـــه علـــى النص المتواتر .

وفى هذا يقول الجصاص: "روى مجاهد عن عبد الله بن مسعود وأبى العالية عن أبى بن كعب "فصيام ثلاثة أيام متتابعات "وقال إبراهيم النخعى فـــى قراءتنـــا" فصيام ثلاثة أيام متتابعات" وقال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وطاووس "هن متتابعات" لا يجزئ فيهن التفريق، فثبت التتابع لقول هؤلاء ولم تثبت التلاوة لجـــواز كونها منسوخة والحكم ثابت وهو قول أصحابنا [1].

كما يؤكد على ذلك ابن الهمام بقوله: "ولنا قراءة ابن مسعود " فصيام ثلاثـــة أيام متتابعات" لشهرتها على ما قيل إلى زمن أبى حنيفة، والخبر المشـــهور يجـــوز تقييد النص القاطع به، فيقيد ذلك المطلق به"[2].

كما يقول ابن قدامة: " ولنا أن فى قراءة أبى وعبد الله بن مسعود " فصيـــام ثلاثة أيام متتابعـــات " كذلك ذكره الإمام أحمد فى التفسير عن جماعة، وهذا إن كان قرآنا فهو حجة، لأنه كلام الله عز وجل الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا مـــن خلفه، وإن لم يكن قرآنا فهو رواية عن النبى ﷺ، إذ يحتمل أن يكون ســـمعاه مـــن النبى ﷺ تفسيرا فظناه قرآنا فثبتت له رتبة الخبر ولا ينقص عـــن درجـــة تفســـير النبىﷺ للآية، وعلى كلا التقديرين فهو حجة يصار إليه" [3].

كذلك عضد القائلون بوجوب التتابع رأيهم بالقياس فقالوا: إن صيام كفـــارة اليمين يجب فيه التتابع قياساً على كفارة القتل والظهار، لأن المطلق يحمـــل علـــى المقيد [4].

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ٤٦١.

(٢) شرح فتح القدير ٥/٨١.

(٣) المغنى ١ / ٢٧٣.

(٤) نفسه.

تعقيب وترجيح

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن القراءة الشاذة "فصيام ثلاثة أيام متتابعـــات" كانت السبب الرئيسى فى اختلاف الفقهاء فى هذه المسألة، فعلى حيـــن احتـــج بـــها بعض الفقهاء، نرى أن البعض الآخر رفض الاحتجاج بها، ولكـــن الأقـــرب إلـــى الصواب فى نظرى هو القول بأنها حجة، وذلك لأسباب ثلاثة : **أولها**: قرأ بها أكثر من صحابى، حيث رويت عن أبى بن كعب وابن مسعود وابن عباس وغـــيرهم[1]. **وثانيها**: لأن هذه القراءة بلغت حد الشهرة حتى قيل إنها اشتهرت إلى زمـــن أبـــى حنيفة[2]، **وثالثها**: لعدم ثبوت ما يعارضها من السنة.

بناء على هذا فإن الذى تميل إليه النفس هو القول باشتراط التتابع فى صوم كفارة اليمين، اعتباراً بالقراءة الشاذة من ناحية، وقياسا على الصـــوم فـــى كفـــارة الظهار والقتل من ناحية أخرى.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أن القول بوجوب التتابع فى صيام كفارة اليمين هو ما روى عن كثير من فقهاء السلف الصالح.

– فعن ابن عباس أنه قال فى كفارة اليمين: "هو بالخيار فى هؤلاء الثلاثـــة، الأول فالأول، فإن لم يجد شيئا من ذلك فصيام ثلاثة أيام متتابعات"[3].

– كما روى عن على أنه كان لا يفرق فى صيام كفـــارة اليميـــن ثلاثـــة أيام[4].

– كذلك روى عن حميد بن قيس المكى أنه قال: "كنت مـــع مجـــاهد وهـــو يطوف بالبيت، فجاءه إنسان يسأله عن صيام أيام الكفارة، أمتتابعات أم يقطعها؟ فقال

---

(١) انظر: الدر المنثور ٥٥٥/٢

(٢) فتح القدير ٨١/٥.

(٣) انظر: الدر المنثور ٥٥٥/٢ .

(٤) نفسه.

حميد فقلت له نعم، يقطعها إن شاء، قال مجاهد لايقطعها ، فإنها قراءة أبى بن كعب " ثلاثة أيام متتابعات "[1].

- كما روى عن مجاهد أيضا أنه قال: كل صوم فى القـــرآن فـــهو متتـــابع إلا قضاء رمضان، فإنه "عدة من أيام أخر "[2].

- كذلك روى عن الحسن أنه كان يقول فى صوم كفارة اليميـــن: يصومـــه متتابعات. [3]

أضف إلى ذلك أن القول بوجوب التتابع فى صوم كفارة اليميـــن أمـــر لـــه وجاهته فى نظرى، لأنه أحوط للمكلف،حيث يفضى إلى تعجيله لهذا الصوم، وهـــذا يعنى براءة ذمته، وقضاء دينه، وخروجه عن العهدة.

بقى علينا أن نشير إلى أننا إذا كنا قد رجحنا القول بوجوب التتابع فى صيام كفارة اليمين، فإن الإنصاف يقتضينا أن نشير إلى ثمة حديـــثاً يستدل به أصحاب هذا الرأى ونحن لا نوافقهم عليه وهو ما رواه ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال: "لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة: يا رسول الله، نحن بالخيار ؟ قال: أنت بالخِيـــار، إن شئت عتقت وإن شئت كسوت وإن شئت أطعمت، فمن لم يجد فصيـــام ثلاثـــة أيـــام متتابعات " [4].

هكذا يستدل القائلون بوجوب التتابع بهذا الحديث، والصواب أن هذا الحديث لا يصلح الاستدلال به لأنه لم يثبت فى كتب السنة ودواوين الحديث المعتمدة، بل هو حديث غريب جداً كما قال عنه ابن كثير[5].

ملحوظة: إن القراءة الشاذة التى يستدل بها القائلون بوجوب التتابع فى صيام كفارة

---

(١) انظر: الموطأ، كتاب (الصيام) باب (ماجاء فى قضاء رمضـــان والكفـــارات) ص ٢٥٢ وشرح الزرقانى ٢/٢٥١، والدر المنثور ٢/٥٥٥.
(٢) الدر المنثور ٢ /٥٥٥.
(٣) نفسه.
(٤) انظر: الدر المنثور ٢ /٥٥٥، وتفسير ابن كثير ٢/٨٦، وروح المعانى ٧/ ١٤.
(٥) تفسير ابن كثير ٢/٨٦.

اليمين "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" لهى مبثوثة فى مظانها من كتب التراث المختلفة ومنسوبة إلى ابن مسعود وغيره من الصحابة فقد ذكرها ابن جنى فى كتابه "المحتسب".[1] وابن خالويه فى "مختصر شواذ القراءات"[2]. والعكبرى فى "إملاء ما منّ به الرحمن"[3]. وغيرهم ممن ألفوا فى القراءات الشاذة.

كذلك عنى بهذه القراءة المفسرون، وذلك فى معرض تفسيرهم لآية كفارة اليمين، نرى ذلك واضحا فى تفسير الطبرى[4]، والزمخشرى[5] والرازى[6] وأبى حيان[7] وابن الجوزى[8] وابن العربى[9] والقرطبى[10] والجصاص[11] والسيوطى[12] والآلوسى[13] والبغوى[14] والشوكانى[15] وصديق خان[16] وابن كثير[17] وغيرهم.

كذلك لم يغفل الفقهاء والمحدثون ذكر هذه القراءة فى مصنفاتهم، فقد أثبتها مالك فى (الموطأ)[18] وابن الهمام فى" فتح القدير"[19] وابن رشد فى "البداية"[20] وابن قدامة فى "المغنى"[21] والشوكانى فى " نيل الأوطار "[22] والزرقانى فى "شرح الموطأ"[23] وغيرهم.

---

(1) المحتسب ١/١٥٠.

(2) مختصر شو القراءات ص٥٠.

(3) إملاء ما من به الرحمن ١/٧٠.

(4) تفسير الطبرى ٧ / ٢٠ .

(5) الكشاف ١/٦٤١.

(6) التفسير الكبير ١ / ٧٧

(7) البحر المحيط ٤/١٢.

(8) زاد المسير ٢/٤١

(9) أحكام القرآن ٢/٦٥.

(10) تفسير القرطبى ٦/٢٦٨

(11) أحكام القرآن ٢/٤١٦

(12) الدر المنثور ٢/٥٥٥

(13) روح المعانى ٧/١٤

(14) تفسير البغوى ٢/٦١

(15) تفسير الشوكانى ٢/٧٢

(16) تفسير صديق خان ٣/١٢٠

(17) تفسير ابن كثير ٢/٨٦

(18) الموطأ ٢/٢٥٢

(19) فتح القدير ٥/ ٨١

(20) بداية المجتهد ١/٤١٨

(21) المغنى ١١/٢٧٣.

(22) نيل الأوطار / ٢٣٨

(23) شرح الزرقانى ٢/٢٥١

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فلقد ثبتت هذه القراءة عن ابن مسعود بطرق صحيحة متعددة [١].

يقول السيوطي: "وأخرج عبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن الأنباري وأبو الشيخ والبيهقي من طرق عن ابن مسعود أنه كان يقرؤها " متتابعات ".[٢]

وبعد، فتلك هي بعض المصادر التي ذكرت هذه القراءة الشاذة ونسبتها إلى ابن مسعود وغيره، وهذه هي بعض طرقها اضطررت لذكرها – على سبيل المثال لا الحصر – لكي أؤكد أن ما ذهب إليه ابن حزم لا ظل له من الحقيقة، حيث زعم أن ابن مسعود لم يقرأ بهذه القراءة، وفي هذا يقول:" وأما قراءة ابن مسعود فهي من شرق الأرض إلى غربها أشهر من الشمس من طريق عاصم وحمزة والكسائي ليس فيها ما ذكروا ".[٣]

ليس الأمر هذا فحسب، بل زاد ابن حزم الطين بلة عندما قال: "ثم لا يستحيون من أن يزيدوا في القرآن الكذب المفترى نصرا لأقوالهم الفاسدة، ثم لا يستحيون من الله تعالى ولا من الناس في أن يزيدوا في القرآن ما يكون من زاده فيه

---

(١) منها:حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا يزيد بن هارون عن قزعة بن سويد عن سيف بن سليمان عن مجاهد قال:في قراءة عبد الله " فصيام ثلاثة أيام متتابعات "

- حدثنا ابن وكيع قال ثنا جرير عن مغيرة عن إبراهيم في قراءة أصحاب عبد الله بن مسعود " فصيام ثلاثة أيام متتابعات ".

- حدثنا ابن وكيع عن ابن جريج قال سمعت عطاء يقول: بلغنا في قراءة ابن مسعود " فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات " قال وكذلك نقرؤها.

انظر هذه الطرق وغيرها في: تفسير الطبري٧/ ٢٠والدر المنثور٢/ ٣١٤والمصنف ٨/ ٥١٣-٥١٤.

(٢) الدر المنثور ٢/ ٣١٤.

(٣) المحلى ٨/ ٤٦٠.

كافرا،وما قرأ به فى المحراب استتيب،وإن كتبه فى مصحف قطعت الورقة "[1]

هكذا نفى ابن حزم نسبة قراءة "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" إلى ابن مسعود وزعم أنها من وضع الفقهاء، وذلك لنصرة مذاهبهم وتأييد آرائهم.

وما ذهب إليه ابن حزم وغيره – عن غير قصد – من العلماء المسلمين هو الذى فتح الباب –فى نظرى– على مصراعيه لجولدتسيهر وغيره من المستشرقين، فراحوا يطعنون فى القرآن وذلك من خلال القراءات، فرأوا أن من أسباب الخلاف فى القراءات القرآنية يرجع إلى الحرية الفردية الفكرية. تلك الحرية التى جعلت بعض العلماء يتصرفون فى القرآن بالتغيير والتبديل – وغير ذلك – نصرة لمذاهبهم وآرائهم ويستدل على هذا الزعم بقراءة ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" حيث يذكر جولدتسيهر أن الأحناف أقحموا كلمة (متتابعات) فى الآية لترجيح مذهبهم القائل باشتراط التتابع فى صيام كفارة اليمين. [2]

هكذا زعم جولد تسيهر أن قراءة " متتابعات " من وضع فقهاء الأحناف، ونسى أن هذه القراءة وجدت قبل ظهور المدارس الفقهية بزمن غير قليل، سواء مدرسة الأحناف أو غيرها، حيث رويت عن أبى بن كعب (ت:١٩ هـ) وعبد الله ابن مسعود (ت: ٣٢هـ) وابن عباس (ت: ٦٨هـ) وغيرهم.

هذا شئ، والشئ الأخر أن جولدتسيهر يدعى أن هذه القراءة من صنع الأحناف، ثم يذكر بعد ذلك أنها مروية عن أبى وابن مسعود، أليس هذا تناقضاً واضحاً !!

---

(١) المحلى ٨/٤٦٠.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٦.

١٩. القرابة الموجبة للنفقة

اتفق الفقهاء على مبدأ وجوب النفقة للقريب على قريبه، ولكنهم اختلفوا في تحديد القرابة الموجبة للإنفاق وذلك على مذاهب أربعة،هي:.

المذهب الأول: وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه من القول بأن النفقة واجبة بسبب القرابة المحرمية، أي القرابة التي يحرم الزواج بسببها، فتجب النفقة على كل قريب لقريبه إذا كانت القرابة بينهما تحرم على الرجل الزواج بالأنثى، أما القريب غير المحرم فلا تجب النفقة عليه.

وطبقاً لهذا المعيار فإن النفقة تجب للأصول على الفروع، وإن نزلوا، وللفروع على الأصول وإن علوا، وكذا الباقي من الأقارب ذوي الرحم المحرم كالإخوة والأخوات والأعمام والأخوال والخالات،وكذلك أولاد الإخوة وأولاد الأخوات تجب لهم النفقة، وتجب كذلك عليهم،لأن قرابتهم محرمية، أي مانعة من الزواج، أما غير المحارم كأولاد العم وأولاد الخال وأولاد الخالة فقرابة هؤلاء قرابة غير محرمية، وبالتالي لا تستوجب الإنفاق.

فالحنفية يربطون وجوب النفقة بالقرابة المحرمية دون نظر للإرث،وجعلوا أساسها الصلة، وعلى هذا فالنفقة عندهم تجب على الخال لأنه قريب محرم ولا تجب على ابن العم لأنه قريب غير محرم، مع أن الإرث يثبت لابن العم دون الخال.

هذا وقد استدل الأحناف على مذهبهم بما روى عن عبد الله بن مسعود أنه

---

(١) انظر هذه المذاهب في: أحكام الجصاص ٤٠٦/١، والشرح الكبير ٥٢٢/٢، والمغني ٢٥٨/٩-٢٦٠، والأم ١٤٤/٥-١٤٥، وشرائع الإسلام ٣٥٢/٢، والسيل الجرار٢/٤٥٤-٤٦٠ والوجيز في أحكام الأسرة الإسلامية ص ٥١٨-٥٢١، وحقوق الأسرة في الإسلام ٤٤٤-٤٤٥ والفرقة بين الزوجين ٢٥٧-٢٥٨.

(٢) انظر:الهداية وفتح القدير٣٥٠/٣،وأحكام الجصاص ٤٠٦/١-٤٠٩ والوجيز في أحكام الأسرة ص ٥١٩-٥٢٠.

كان يقرأ: " وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك" (٢٣٣: البقرة) بزيادة "ذى الرحم المحرم" وهى قراءة ــ كما يقولون ــ وردت على سبيل البيان للقراءة المتواترة، وقد رويت بطريق الشهرة فتصلح أن تكون مقيدة للنص.(١)

كذلك عضد الأحناف مذهبهم ببعض النصوص التى تجعل لذوى القربى حقا منها: قوله تعالى: "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى" (٣٦:النساء)، وقوله تعالى: "وآت ذا القربى حقه" (٢٦:الإسراء) فقالوا: إن المقصود بذى القربى فى الآيتين القرابة المحرمية، لأنها قرابة قوية.

روى عن طارق المحاربى أنه قال: " قدمت المدينة فإذا رسول الله ﷺ قائم على المنبر يخطب الناس وهو يقول: يد المعطى العليا وابدأ بمن تعول، أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك أدناك ". (٢)

عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده قال:قلت يا رسول الله: من أبر؟ قال: أمك، قال قلت: ثم من؟ قال:أمك، قال:قلت يا رسول الله ثم من ؟ قال:أمك.قال: قلت ثم من؟ قال:أباك، ثم الأقرب فالأقرب(٣) فقوله ﷺ: الأقرب فالأقرب دليل على وجوب نفقة الأقارب على الأقارب سواء أكانوا وارثين أم لا.

عن كليب بن منفعة عن جده أنه أتى النبى ﷺ فقال يا رسول الله، من أبر؟ قال: أمك وأباك وأختك وأخاك ومولاك الذى يلى ذلك، حق واجب

---

(١) الهداية وفتح القدير ٣٥٠/٣.

(٢) رواه النسائى وصححه ابن حبان والدار قطنى انظر: نيل الأوطار ٣٢٧/٦، وسبل السلام (٤١٦/٣).

(٣) رواه أحمد وأبوداود والترمذى انظر: نيل الأوطار ٣٢٧/٦.

ورحم موصولة.[1]

فهذه النصوص-وغيرها-تدل على أن الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ جعل لذوى القربى حقاً وأمر بإعطائه، وجعله يلى حق الوالدين وهذا يدل على وجوب النفقة للأقارب ولو لم تكن قرابتهم قرابة ولادة أضف إلى ذلك أن الشارع إذا كان قد أكد على وجوب صلة الرحم، وتحريم القطيعة، ولما كانت قرابة الرحم المحرم من أول القرابات، فكانت أولاها بهذه الصلة والمودة والإنفاق.

المذهب الثاني: وهو ما ذهب إليه مالك والإمامية والزيدية [2]من القول بأن النفقة تجب على الوالد ذكراً كان أو أنثى لأبيه وأمه الأدنيين دون أجداده وجداته،وتجب على الأب لابنه الأدنى حتى يبلغ ولبنته الدنيا حتى تتزوج دون من نزل من الأولاد، أما وجوبها على الولد لوالديه فلقوله تعالى: " وصاحبهما فى الدنيا معروفاً " (١٥:لقمان)، وقوله أيضا: " ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا " (١٥:الأحقاف) وقوله أيضا: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا" (٢٣: الإسراء) وأول المعروف كفايتهما عند الحاجة، وهو أول مراتب الإحسان إليهما كذلك.

كذلك روى عن النبى ﷺ أنه قال - لمن جاء يشكو إليه والده لأنه أخذ شيئا من ماله: "أنت ومالك لأبيك، وإن أطيب ما أكلتم من كسبكم وإن أولادكم من كسبكم". [3]

أما دليل وجوبها على الأب لوالديه قوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" (٢٣٣: البقرة) وقوله أيضاً: "فإن أرضعن لكم فأتوهن

---

(١) رواه ابو داود انظر: نيل الأوطار ٣٢٧/٦.

(٢) انظر: تفسير القرطبى١٦٩/٣-١٧١، والفواكه الدوانى٧٣/٢، والقوانين الفقهية ص٢٢٢، وشرائع الإسلام ٢ /٣٥٢،،والسيل الجرار ٤٥٤/٢-٤٦٠.

(٣) نيل الأوطار ١١/٦-١٢

أجورهن"(٦: الطلاق)، وقوله ﷺ لهند بنت عتبة – امرأة أبى سفيان –عندما قالت له: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني إلا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل على من ذلك من جناح؟ فقال لها: خذى من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفى بنيك.[1]

فهذه النصوص تدل دلالة ظاهرة على وجوب النفقة للأصول والفروع المباشرين فقط وحيث إن هذه النصوص قد دلت على وجوب النفقة على الأب وعلى الأولاد فقط فيجب أن يقتصر فيها على مورد النص وغير هؤلاء من الأقارب ليسوا فى قوة قرابة من ذكرهم النص، حتى تثبت لهم النفقة بالقياس عليهم.[2]

المذهب الثالث: وهو ما ذهب إليه الشافعى[3] من القول بأن القرابة الموجبة للنفقة هى قرابة الولادة مطلقا- المباشرة وغير المباشرة – فتجب النفقة على الأصول لفروعهم وإن نزلوا، وعلى الفروع لأصولهم وإن علوا، لأن الأجداد أباء وأولاد الأولاد أولاد، دليل ذلك قوله تعالى " ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين" (٧٨: الحج) فقد سمى الله إبراهيم عليه السلام أباً مع أنه بالنسبة للمخاطبين جد بعيد، لان الجد كالأب، والجدة كالأم فى أحكام الولادة من رد الشهادة وإيجاب النفقة وغيرهما، وكذلك فإن اسم الولد يقع على ولد الوالد لقوله عز وجل " يابنى آدم"(٢٦:الأعراف) ولقوله أيضاً:"يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين" (١١:النساء) حيث اتفق الفقهاء على أن ابن الابن فى الميراث يأخذ حكم الابن.

كذلك فإن النصوص الواردة فى وجوب نفقة الأقارب جاءت خاصة بوجوب النفقة على الوالد والأولاد، ولما كان الأصول أباء والفروع أبناء، فإنهم يدخلون فى عموم النصوص التى تدل على وجوب نفقة الآباء والأولاد كقوله تعالى: "وعلى

---

(١) متفق عليه انظر: سبل السلام ٤١٣/٣

(٢) انظر: الوجيز فى أحكام الأسرة ص ٥١٨-٥١٩.

(٣) انظر: الأم ١٤٤/٥-١٤٥، والمهذب ١٥٦/٢، والتفسير الكبير ١٢٢/٦.

المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف " وغير ذلك من النصوص التي استدل بها المالكية.

المذهب الرابع: وهو ما ذهب إليه أحمد بن حنبل من القول بأن القرابة الموجبة للنفقة هي القرابة التي يكون فيها القريب وارثا لقريبه المحتاج بالفرض أو التعصيب، فتجب النفقة على الأصول لفروعهم سواء أكانوا محارم أم غير محارم متى كانوا وارثين بأي طريق من طرق الإرث كالاخوة والأعمام وأبنائهم وحجة الحنابلة في ذلك قوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك "فقالوا إن الله سبحانه علق وجوب النفقة بالوارث بلا فرق بين المحرم وغير المحرم، فعلم من هذا أن القرابة الموجبة للنفقة هي ما كان فيها القريب وارثا للقريب المحتاج إن ترك مالا ولأن القريب الوارث لما كان أحق بمال المورث من غيره كان من العدل أن يختص بوجوب نفقته عليه دون قريبه غير الوارث.[1]

ويؤيد هذا ما ورد في حديث طارق:" ثم أدناك أدناك وفي حديث جابر:" فإن فضل عن أهلك شيء فلذوي قرابتك "وفي حديث معاوية القشيري" ثم الأقرب فالأقرب "من غير تقييد في شيء من ذلك.

تعقيب وتوجيه:

هكذا تفاوتت أراء الفقهاء في ضابط القرابة الموجبة للنفقة، فضيق المالكية النطاق في هذا الأمر، ورأوا أن القرابة الموجبة للنفقة هي قرابة الأبوين والفروع المباشرين فقط، وقريب من هذا ذهب الشافعية حيث أوجبوا النفقة لقرابة الأصول مطلقاً والفروع مطلقا، وأما الحواشي فلا.

وفي الجانب المقابل توسع المذهب الحنبلي في هذه المسألة، فلم يقيد القرابة

---

(١) المغني ٩/٢٥٨-٢٦٠، واللباب ٣/١٠٥.

إلا بقيد الإرث، فمتى كان القريب يرث قريبه، فإن نفقته تكون واجبة عليه.

وبين هذا وذاك سلك الأحناف مسلكا وسطا، فقالوا بأن القرابة الموجبة للنفقة هى القرابة المحرمية، أى التى يحرم الزواج بسببها.

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن القراءة الشاذة المروية عن ابن مسعود وهى " وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك "كانت أحد أسباب الخلاف الرئيسة فى هذه المسألة فعلى حين احتج بها الأحناف ورأوا أنها قراءة وردت بطريق الشهرة فتصلح أن تكون مقيدة للنص، نجد ان المذاهب الأخرى لم تحتج بهذه القراءة بحجة أنها شاذة لا تقوى على تخصيص العام.

والذى يبدو لى أن القول بوجوب النفقة لكل قريب وارث - بفرض أو تعصيب - وهو ما ذهب إليه الحنابلة هو أرجح المذاهب، لأن فى الأخذ بهذا الرأى توسعة فى التكافل والإنفاق، وهذا هو ما أمر به الشارع، يقول تعالى: "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى"، ويقول ﷺ "يد المعطى العليا وابدأ بمن تعول، أمك وأباك وأختك وأخاك ثم أدناك". [1] وغير ذلك من الآيات والأحاديث التى تدل على وجوب الإنفاق على القريب العاجز.

أضف إلى ذلك أن القول بهذا الرأى شىء له وجاهته، لأنه - كما يقول أستاذنا الدكتور يوسف قاسم - "وضع ضابطا محدداً وهو فى نفس الوقت يساير القواعد العامة، للإرث هى القرابة التى يجب الإنفاق بسببها فضلاً عن أن فى الأخذ بهذا الرأى توسعة فى التكافل والترابط بين الأسرة، وقلنا إن هذا الرأى هو الأرجح بصفة عامة لأن ترجيحه لا يمنع من الأخذ ببعض الجزئيات من المذاهب الأخرى التى تقول بوجوب النفقة بين الأصول والفروع حتى عند اختلاف الدين،هذه الجزئية لها وجاهتها واعتبارها وإن كان الحنابلة لا يقولون بها، ذلك أن الله تعالى أوصى

---

(١) نيل الأوطار ٣٢٧/٦

الإنسان بالإحسان إلى والديه حتى ولو كانا مخالفين له فى الدين يقول تعالى: "ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله فى عامين أن اشكر لى ولوالديك إلى المصير وإن جاهداك على أن تشرك بى ماليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا [1](١٤: لقمان).

أضف إلى ذلك أن القول بوجوب النفقة لكل قريب وارث - وهوما ذهب إليه الحنابلة - هو ما روى عن كثير من فقهاء السلف الصالح:[2]

فعن الحسن فى قوله " وعلى الوارث مثل ذلك "قال: " نفقة الصبى على وارثه إذا لم يكن له مال."

وعن عطاء وإبراهيم والشعبى فى قوله "وعلى الوارث مثل ذلك "قالوا: وارث الصبى ينفق عليه".

وعن قتادة قال:على وارث المولود إذا كان المولود لا مال له، مثل الذى على والده من أجر الرضاع.

وعن ابن سيرين أن امرأة جاءت تخاصم فى نفقة ولدها وارث ولدها إلى عبد الله بن عتبة بن مسعود، فقضى بالنفقة فى مال الصبى، وقال لوارثه: ألا ترى "وعلى الوارث مثل ذلك " فلو لم يكن له مال لقضيت بالنفقة عليك".

أما ما ذهب إليه الأحناف من القول بوجوب النفقة على كل ذى رحم محرم فإن هذا القول فيه نظر، لأنه طبقاً لهذا المعيار (الضابط) إذا كان هناك فقير عاجز وله خال وابن عم موسرين، فإن النفقة تجب على الخال دون ابن العم، وهذا شىء ليس بمعقول فى نظرى لأن الفقير إذا مات عن شئ فسيكون ابن العم هو الوارث له وليس الخال،ومن ثم فإن الأولى القول بوجوب النفقة على ابن العم دون الخال، لأن

---

(١) حقوق الأسرة ص ٤٤٥.

(٢) انظر هذه الآثار فى: الدر المنثور ١/٤١٤-٤١٥.

بين المتوارثين (الفقير وابن العم) قرابة تقتضى أن يكون الوارث أحق بمال الموروث من سائر الناس، فينبغى أن يختص بوجوب صلته بالنفقة دون غيره، فإن لم يكن وارثا لعدم القرابة لم تجب عليه النفقة لذلك.

أضف إلى ذلك أن القول بوجوب النفقة على ابن العم دون الخال يتمشى مع قول النبى ﷺ: "الغرم بالغنم".

كذلك لاوجه أيضاً للقول بأ ن القرابة الموجبة للنفقة هى قرابة الولادة المباشرة فقط كما ذهب إلى ذلك المالكية، أو هى قرابة الولادة مطلقاً المباشرة وغير المباشرة كما ذهب إليه الشافعى، لأن فى الأخذ بهذين المذهبين تضييقاً لحدود القرابة الموجبة للنفقة، وهذا يتنافى مع عموم النصوص الدالة على وجوب الإنفاق والبر والإحسان على القريب العاجز.

وبعد، فهذا هو رأى الفقهاء فى القرابة الموجبة للنفقة وهناك مسائل أخرى تتعلق بهذه النفقة كشروط استحقاقها ومقدارها ووقت ثبوتها، وسقوطها، وغير ذلك من مسائل أعرضنا عن ذكرها هنا، لأنها ليس لها نطاق فى بحثنا هذا، وهى مبثوثة فى مظانها من كتب الفقه والفروع.

٤٠- المراد بالصلاة الوسطى

يقول تعالى "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين"(٢٣٨:البقرة) في هذه الآية الكريمة يأمر الله تعالى المؤمنين بالمحافظة على إقامة الصلوات في أوقاتها،ومع أن الصلاة الوسطى داخلة في عموم الصلوات إلا أن الله تعالى خصها بالذكر تنبيها على شرفها، وذلك كقوله تعالى "من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال" (٩٨:البقرة) فقد ذكرت الآية جبريل وميكال مع أنهما من الملائكة وذلك تنبيها على شرفهما، وكقوله أيضا" فيهما فاكهة ونخل ورمان " (٦٨:الرحمن) فقد ذكر النخل والرمان مع أنهما داخلان في عموم الفاكهة،وذلك تنبيها على وجه الزيادة في مقدارهما بين الفاكهة، وهكذا.

ولكن يا ترى: ما المراد بالصلاة الوسطى؟

اختلف العلماء في المراد بالصلاة الوسطى وذلك على مذهبين رئيسين هما:[١]

المذهب الأول: إنها صلاة العصر،وهو ما روى عن علي وابن مسعود وأبي أيوب وابن عمر-في رواية-وسمرة بن جندب وأبي هريرة وابن عباس-في رواية-وأبي سعيد الخدري وعائشة -في رواية- وحفصة والحسن وسعيد بن جبير وعطاء-في رواية- وطاووس والضحاك والحسن والنخعي وعبيد بن حميد وزربن حبيش وقتادة وأبي حنيفة وأحمد والشافعي- في قول - وعبد الملك بن حبيب من أصحاب مالك واستدل هؤلاء على مذهبهم بما يلي:

١- القراءة الشاذة المروية عن أبي بن كعب وابن عباس والسائب بن يزيد وعبيد بن عمير" حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر"[٢]

---

(١) انظر هذه المذاهب في: أحكام ابن العربي٢٢٥/١، وأحكام الجصاص٤٤٢/١،والبحر المحيط ٢٤١/١،وتفسير القرطبي٣/٢١٠-٢١٢،وأحكام الكيا الهراسي٣١٨/١،والتفسير الكبير ١٥٠/٥-١٥٢،وزاد المسير٢٨٢/١-٢٨٣،وتفسير ابن كثير٢٧٥/١-٢٧٦، والمغني ٣٨٧/١

(٢) انظر هذه القراءة في: شرح الزرقاني ٤٠٥/١، ونيل الأوطار ٣١٩/١، والبحر المحيط ٢٤٠/١

كذلك وردت هذه القراءة فى مصحف حفصة بنت عمر هكذا "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وهى صلاة العصر"[1] وقالت حفصة: "هكذا سمعتها من رسول الله ﷺ يقرؤها".

يعقب على ذلك القرطبى بقوله: "فقولها (أى حفصة) وهى العصر دليل على أن رسول الله ﷺ فسر الصلاة الوسطى من كلام الله تعالى بقوله هو "وهى العصر".[2]

٢- وردت كثير من الأحاديث والآثار الصحيحة تصرح بأن الصلاة الوسطى هى صلاة العصر، منها:

عن ابن مسعود قال، قال رسول الله ﷺ "صلاة الوسطى صلاة العصر"[3]

عن سمرة بن جندب عن النبى ﷺ أنه قال "الصلاة الوسطى صلاة العصر[4] وفى رواية لأحمد أن النبى ﷺ قال: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى، وسماها لنا أنها صلاة العصر[5] وعن ابن مسعود قال: حبس المشركون رسول الله ﷺ عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس أو اصفرت، فقال رسول الله ﷺ " شغلونا عن الصلاة الوسطى، صلاة العصر، ملأ الله أجوافهم وقبورهم نارا"[6]

عن على قال: "كنا نراها - أى الصلاة الوسطى - الفجر، فقال رسول الله ﷺ : "هى صلاة العصر"[7]

---

(١) تفسير القرطبى ٣/٢١١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) نيل الأوطار ١/٣١٦.
(٤) نفسه ١/٣١٦.
(٥) نفسه ١/٣١٦.
(٦) نفسه ١/٣١٦.
(٧) نفسه١/٣١٣.

٣- هى العصرَ، لأنها وسطى فى الوقت، فقبلها صلاتا نهار وبعدها صلاتـــا ليـــل، أو لأنُها بين صلاتين، إحداهما أول ما فرض والأخرى الثانية مما فرض .

٤- إن ما جاء عن رسول الله ﷺ فى تعظيم أمر فوات العصر تخصيصاً يؤكد أنها هى الوسطى، فقد روى عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: " الذى تفوتـــه صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله"[1].

الثانى: أن الصلاة الوسطى ليست هى صلاة العصر، يدل على ذلك ما روى عن أبى يونس مولى عائشة أنه قال: "أمرتنى عائشة أن أكتب لها مصحفا، فقالت إذا بلغت هذه الآية "حافظوا على الصلوات .... فآذننى، فلما بلغتها آذنتها فأملت على " حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر "قـــالت عائشـــة: هكـــذا سمعتها من رسول الله ﷺ"[2].

قال الشوكانى: "استدل بهذا الحديث من قال إن الصلاة الوسطى غير صلاة العصـــر لأن العطف يقتضى المغايرة".[3]

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن القائلين بأن الصلاة الوسطى هـــى غـــير صلاة العصر، قد اختلفوا فى تعيينها وذلك على سبعة عشر قولاً هى:[4]

١- إنها الظهر، وهو ما روى عن على وزيد بن ثابت وأبى سعيد الخدرى وأسامة بن زيد وعائشة وعبد الله بن شداد والهادى والقاسم وأبى العباس وأبى طالب وأبى حنيفة واستدل هؤلاء على مذهبهم بـــأن الظـــهر متوســـطة بيـــن نـــهاريتين

---

(١) رواه الجماعة (نيل الأوطار ٣١٧/١) .

(٢) رواه الجماعة إلا البخارى وابن ماجة (نيل الأوطار ٣١٨/١ وشرح الزرقانى ٤٠٣/١) .

(٣) نيل الأوطار ٣١٨/١ .

(٤) انظر هذه الأقوال فى: تفسير ابـــن كثـــير ٢٧٥/١-٢٧٩، وزاد المســـير ٢٨٢/١، وشـــرح الزرقانى ٤٠٦/١-٤٠٨، ونيل الأوطار ٣١٤/١-٣١٥، وتفســـير القرطبـــى ٢٠٩/٣- ٢١١ وأحكام ابن العربى ٣٢٥/١، والمغنى ٣٨٧/١-٣٩٠، والبحر المحيط ٢٤٠/١ .

أو لأنها فى وسط النهار، أو لأن قبلها صلاتين وبعدها صلاتين .

كذلك عضد أصحاب هذا المذهب رأيهم بما روى عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ كان يصلى الهاجرة والناس فى هاجرتهم، فلم يجتمع إليه أحد فتكلم فى ذلك، فأنزل الله تعالى "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى".
كذلك روى ابن يربوع المخزومى أنه قال "سمعت زيد بن ثابت يقول: الصلاة الوسطى صلاة الظهر"[1]

٢- هى المغرب، وهو ما روى عن ابن عباس وقبيصة بن ذؤيب، لأنها وسطى فى عدد الركعات، ووسطى فى الوقت، لأن عدد ركعاتها ثلاث، فهي وسطى بين الأربع والثنتين، ووقتها فى آخر النهار وأول الليل، وخصت دون غيرها من الصلوات بأنها وتر و الله وتر يحب الوتر، وبأنها تصلى فى أول وقتها فى جميع الأمصار والأعصار ويكره تأخيرها عنه وكذلك صلاها جبريل ﷺ فى اليومين لوقت واحد، وقال فيها النبى ﷺ "لا تزال أمتى بخير- أو قال على الفطرة - ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم"[2] كذلك روى من حديث عائشة رضى الله عنها عن النبى ﷺ أنه قال: " إن أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب لم يحطها عن مسافر ولا مقيم فتح الله بها صلاة الليل وختم بها صلاة النهار، فمن صلى المغرب وصلى بعدها ركعتين بنى الله له قصراً فى الجنة ومن صلى بعدها أربع ركعات غفر الله له ذنوب عشرين سنة و قال أربعين سنة"[3]

٣- إنها صلاة العشاء الاخرة،لأنها بين صلاتين لا تقصران أو لأنها وسطى

---

(١) انظر شرح الزرقانى ٤٠٥/١ .

(٢) المغنى ٣٨٨/١-٣٨٩ وأحكام القرطبى ٢١٠/٢ وأحكام ابن العربى ٢٢٥/١ والبحر المحيط ٢٤١٢/١ .

(٣) أحكام القرطبى ٢١٠/٢.

صلاة الليل بين المغرب والصبح،أو لأنـــها تجـــيء فـــي وقـــت نـــوم ويســـتحب تأخيرها،وذلك شاق فوقع التأكيد في المحافظة عليها.(١)

٤- إنها صلاة الصبح،لأنها في وقت متوسط بين الليل والنهار لأن الظـــهر والعصر في النهار والمغرب والعشاء في الليل، والصبح فيما بين ذلك، أو لأن قبلها صلاتي ليل يجهر فيهما وبعدها صلاتي نهار يسر فيهما، أو لأن وقتها يدخل والناس نيام والقيام إليها شاق في زمن البرد لشدة البرودة وفي زمن الصيف لقصر الليل.

روى هذا عن علي وابن عباس وعمر ومعاذ بن جبل وعطـــاء وعكرمـــة ومجاهد والربيع بن أنس وجبر بن عبد الله وابن عمر ومالك وأصحابه، وقال مالك: "وقول علي وابن عباس (أنها الصبح) أحب ما سمعت إلي في ذلك".(٢)

٥- صلاة الجمعة خاصة، لأنها خصت بالجمع لها والخطبة فيها وجعلـــت عيدا، ذكره ابن حبيب ومكي، وروى مسلم عن عبد الله أن النبـــي ﷺ قـــال لقـــوم يتخلفون عن الجمعة: "لقد هممت أن آمر رجلا يصلي بالناس ثم أحرق على رجـــال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم".(٣)

٦- إنها الجمعة في يوم الجمعة، والظهر في سائر الأيام، لأن الجمعة قـــد ورد الترغيب في المحافظة عليها، روى ذلك عن علي.(٤)

٧- إنها الصبح والعصر معاً، قاله أبوبكر الأبهري مـــن فقـــهاء المالكيـــة، واحتج بما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ " يتعـــاقبون فيكـــم ملائكـــة بـــالليل وملائكة بالنهار "الحديث، وروى جريـــر بـــن عبـــد الله قـــال كنـــا جلوســـا عنـــد

---

(١) أحكام القرطبي ٢١٠/٢، وأحكام ابن العربي،٢٢٥/١، والبحر المحيط ٢٤١/١ .

(٢) أحكام القرطبي ٢١٠/٢-٢١١، وأحكام ابن العربي ٢٢٥/١، وشرح الزرقاني ٤٠٦/١ .

(٣) أحكام القرطبي ٢١١/٢، والبحر المحيط،٢٤١/١ .

(٤) البحر المحيط ٢٤١/١ .

رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال أما أنكم سترون ربكم كما تــرون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبــل طلــوع الشمس وصلاة قبل غروبها " يعني العصر والفجر، ثم قرأ جرير "وسبح بحمد ربك قبل طُلوع الشمس وقبل الغروب " وروى عمارة بن رؤيبة، قــال سـمعت رسـول الله ﷺ يقول:" لن يلج النار أحد صلى قبل طلوع الشمس وقبل غروبها، يعني الفجر والعصر، وعنه أن رسول الله ﷺ قال "من صلى البردين دخــل الجنـة "وسـميتا البردين لأنهما يفعلان في وقت البرد.(١)

٨- إنها العتمة والصبح، قال أبو الدرداء رضي الله عنه في مرضه الــذي مات فيه: "اسمعوا وبلغوا من خلفكم:حافظوا على هاتين الصلاتين - يعني جماعة - العشاء والصبح ولو تعلمون ما فيهما لأتيتموهما ولو حبوا على مرافقكم و ركبكــم" قاله عمر وعثمان .

وروى الأئمة عن رسول الله ﷺ أنه قال: "ولو يعلمون مــا فــي العتمــة والصبح لأتوهما ولو حبوا - وقال - إنها أشد الصلاة على المنافقين ".

وروى الترمذي قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من شهد العشاء في جماعة كان له قيام نصف ليلة ومن صلى العشاء والفجر في جماعة كــان لــه كقيام ليلة".(٢)

٩- إنها جميع الصلوات الخمس بجملتها، قاله معاذ بــن جبــل، لأن قولــه تعالى: "حافظوا على الصلوات" يعم الفرض والنفل ثم خص الفرض بالذكر(٣)

١٠- إنها الصلاة على النبي ﷺ. (٤)

---

(١) أحكام القرطبي ٢/٢١١ - ٢١٢، والبحر المحيط ١/٢٤١ .

(٢) أحكام القرطبي ٢/ ٢١٢، والبحر المحيط١/٢٤١.

(٣) نفســـــه .

(٤) نفســـــه .

١١- إنها الجماعة فى جميع الصلوات وذلك لما ورد من الترغيب في المحافظة على الجماعة حكى ذلك عن الإمام أبى الحسن الماوردى.[١]

١٢- إنها صلاة الخوف[٥] ذكره الدمياطى وقال حكاه لنا من يوثق به من أهل العلم .

١٣- إنها صلاة الوتر وإليه ذهب أبو الحسن على بن محمد السخاوى المقرى[٢] وذلك لورود الأحاديث فى فضلها .

١٤- إنها صلاة عيد الأضحى.[٣]

١٥- إنها صلاة عيد الفطر.[٤]

١٦- إنها صلاة الضحى.[٥]

١٧- إنها غير معينة، فهى إحدى الصلوات الخمس لا بعينها، وهذا القول روى عن سعيد بن المسيب وأبى بكر الوراق ورواه نافع عن ابن عمر، وقاله الربيع ابن خيثم ونافع وشريح فقد خبأها الله تعالى فى الصلوات للمحافظة على جميعها وأدائها كما خبأ ليلة القدر فى رمضان، وكما خبأ ساعة يوم الجمعة وساعات الليل المستجاب فيها الدعاء، ليقوموا بالليل فى الظلمات لمناجاة الله عز وجل، ومما يدل على صحة القول أنها مبهمة غير معينة، ماوراه مسلم فى صحيحه عن البراء بن عازب قال: نزلت هذه الآية " حافظوا على الصلوات وصلاة العصر" فقرأناها ما شاء الله، ثم نسخها الله فنزلت "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" فقال رجل"هى إذاً صلاة العصر؟ قال البراء قد أخبرتك كيف نزلت وكيف نسخها الله

---

(١) البحر المحيط، ٢٤١/١.
(٢) نفسه .
(٣) نفسه .
(٤) نفسه.
(٥) نفسه .

تعالى" فلزم من هذا أنها بعد أن عينت نسخ تعيينها وأبهمت فارتفع التعيين، وهذا اختيار مسلم.[1]

كذلك اختار هذا الرأى ابن العربى فقال ما نصه: "وأما من قال إنها غير معينة فلتعارض الأدلة وعدم الترجيح، وهذا هو الصحيح، فإن الله خبأها فى الصلوات كما خبأ ليلة القدر فى رمضان وخبأ الساعة فى يوم الجمعة وخبأ الكبائر فى السيئات ليحافظ الخلق على الصلوات ، يقوموا جميع شهر رمضان ويلزموا الذكر فى يوم الجمعة كله ويجتنبوا جميع الكبائر والسيئات.[2]

كما وصف القرطبى هذا الرأى بقوله: "وهو الصحيح إن شاء الله لتعارض الأدلة وعدم الترجيح فلم يبق إلا المحافظة على جميعها وأدائها فى أوقاتها والله أعلم.[3]

كما يقول أبو حيان:"وأخفاها ليحافظ على الصلوات كلها كما أخفى ليلة القدر فى ليالى شهر رمضان واسم الله الأعظم فى سائر الأسماء وساعة الإجابة فى يوم الجمعة.[4]

مناقشة وترجيح:

هكذا اختلف العلماء فى المراد بالصلاة الوسطى وذلك على مذاهب متعددة، ونحن إذا أمعنا النظر فى هذه المذاهب نجد أنها مبنية على ثلاثة أسباب رئيسة هى:

السبب الأول: القراءات الشاذة الواردة فى قوله تعالى: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى" حيث احتج القائلون بأنها العصر بقراءة أبى بن كعب

---

(١) أحكام القرطبى،٢/٢١٢-٢١٣، وأحكام ابن العربى،١/٢٢٥، والبحر المحيط،١/٢٤١.

(٢) أحكام ابن العربى،١/٢٢٦.

(٣) تفسير القرطبى،٢/٢١٣.

(٤) البحر المحيط،١/٢٤١.

وغيره "والصلاة الوسطى صلاة العصر" وكذلك بما ورد في مصحف حفصة "والصلاة الوسطى وهي صلاة العصر" حيث نصت هاتان القراءتان على أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر .

وفي الجانب المقابل احتج القائلون بأنها غير العصر بما ورد في مصحف عائشة"حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر "حيث عطفت هذه القراءة صلاة العصر على الصلاة الوسطى،ولما كان العطف يقتضي المغايرة كما يقول النحويون فدل ذلك على أنَّ الصلاة الوسطى هي غير العصر وفي هذا يقول أبو بكر الأنباري: "إن من قال: " والصلاة الوسطى وصلاة العصر" جعل الصلاة الوسطى غير العصر".[1] .

بيد أنه مما تجدر الإشارة إليه أن الاحتجاج بما ورد في مصحف عائشة "والصلاة الوسطى وصلاة العصر" للدلالة على أن الصلاة الوسطى غير العصر لهو احتجاج غير مسلم به، لأن العطف ليس صريحا في اقتضاء المغايرة، فقد لا يقتضي المغايرة إذا كان من باب عطف الصفات أي عطف إحدى الصفتين على الأخرى وهما لشيء واحد قال مكي بن أبي طالب: "وليست هذه الزيادة (أي: الواو) توجب أن تكون الوسطى غير العصر، لأن سيبويه حكى: مررت بأخيك وصاحبك، والصاحب هو الأخ، فكذلك الوسطى هي العصر وإن عطفت بالواو". [2]

وبناء على ذلك فتكون قراءة "والصلاة الوسطى وصلاة العصر" دالة على أن الصلاة الوسطى هي العصر، ويكون قوله: "وصلاة العصر" معطوفا على "الصلاة الوسطى" وذلك من باب عطف الصفات، كقوله تعالى: " ولكن رسول الله وخاتم النبيين " وكقوله: " سبح اسم ربك الأعلى. الذي خلق فسوى. والذي قدر فهدى. والذي أخرج المرعى" وكقول الشاعر:

---

(١) تفسير القرطبي ٢١١/٣ .

(٢) نيل الأوطار ٣١٩/١

إلى المـــلك القرم وابن الهمـــام   ولـــيث الكتيبة في المزدحـــم[1]

هذا عن احتمال كون الواو عاطفة، وهناك احتمال آخــر يؤيــد أن المـــراد بالصلاة الوسطى هي صلاة العصر وذلك إذا اعتبرنـــا أن الـــواو زائـــدة وليســت عاطفة[1] كزيادتها في قوله تعالى: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين" وقوله أيضا: "وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست" وكقـــول امرىء القيس:

فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى   بنا بطن خبت ذي حقاق عقنقل

وكقول الآخر:

فـــإذا وذلك يا كبيشـــة لم يكن   إلا كلمـــة حالـــم بخـــيال

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن القراءة الشاذة "والصلاة الوســطى وصـــلاة العصر" تحتمل كون الصلاة الوسطى هي العصر كما أنها تحتمل غير العصر، وذلك بناء على معنى حرف (الواو) الوارد في قوله: "وصلاة العصر" فإذا قلنا بـــأن هـــذا الحرف يفيد عطف الذوات (أي عطف ذات على ذات) فإن هذه القراءة تدل على أن الصلاة الوسطى غير صلاة العصر، أما إذا قلنا بأن حرف الواو يفيد عطف الصفات أو أنه حرف زائدفقي كلتا الحالتين تدل هذه القراءة على أن الصلاة الوسطى هـــي صلاة العصر .

ونحن لا نبالغ إذا قلنا بأنّه يتعين في هذه القراءة حمل حرف الـــواو علـــى عطف الصفات أو على أنه حرف زائد، وذلك لكي تتفق هـــذه القـــراءة أولاً: مـــع القراءات الشاذة الأخرى التي تصرح بأن المراد بالصلاة الوسطى هـــي العصـــر، وثانياً: لكي لا تتعارض هذه القراءة مع النصوص الصحيحة الصريحة في أن صلاة العصر هي الصلاة الوسطى .

---

(1) انظر نيل الأوطار ١/٣١٨-٣١٩ وشرح الزرقاني ١/٤٠٥ وتفسير ابن كثير ١/٢٧٧-٢٧٨

يقول الشوكانى: "وهذا التأويل – أى حمل حرف الواو على عطف إحدى الصفتين أو على أنها زائدة – لابد منه لوقوع هذه القراءة فى مقابلة تلك النصوص الصحيحة الصريحة".[1]

السبب الثانى: الأحاديث والآثار الواردة فى هذه المسألة: فعلى حين يستدل القائلون بأن الصلاة الوسطى هى العصر ببعض الأحاديث الصحيحة والصريحة فى ذلك، نجد فى الجانب المقابل أن القائلين بأن الصلاة الوسطى هى غير العصر يحتجون ببعض الأحاديث الواردة فى فضائل بعض الصلوات كالصبح والعشاء وغيرهما .

بيد أن الأحاديث التى استدل بها القائلون بأن الصلاة الوسطى غير العصر لا يمكن الاستدلال بها، لأنها ليست صريحة فى ذلك، وإنما هى تبين فضائل بعض الصلوات، وذكر فضل صلاة بعينها لا يدل على أن هذه الصلاة هى الوسطى، وهذا هو ما فطن إليه بعض العلماء، يقول أبو حيان:" إن ذكر فضل صلاة معينة لا يدل على أنها التى أراد الله بقوله: " والصلاة الوسطى".[1]

كذلك فإنه مما يدل على ضعف هذا الاستدلال أنه قد وردت آثار تنص على فضل الصلوات الخمس كلها، كل صلاة بعينها ومن بينها العصر، فإذا كان الأمر كذلك، فإن كل صلاة يصلح أن يطلق عليها الوسطى، لأنه قد وردت أحاديث وآثار فى فضلها .

السبب الثالث: الاختلاف فى فهم المراد بالوسطى: حيث ذهب بعض العلماء إلى تعيين الصلاة الوسطى باعتبار أنها الوسطى فى العدد،على حين ذهب البعض الآخر إلى تعيينها باعتبار أنها الوسطى فى الوقت، فعلى سبيل المثال قالوا بأن العصر هى الصلاة الوسطى لأنها وسطى فى العدد، فقبلها صلاتان، وبعدها صلاتان وفى الجانب المقابل ذهب البعض الآخر إلى أن الصبح هى الوسطى لأنها وسطى فى

---

(١) البحر المحيط ٢٤١/١٠ .

الوقت لأن الظهر والعصر فى النهار والمغرب والعشاء فى الليل والصبح فيما بين ذلك.

وفى الحقيقة إن اعتبار الوقت مرجحاً لمعرفة الصلاة الوسطى تعوزه الدقة لأنه مّا من صلاة من الصلوات الخمس إلا وقبلها صلاتان وبعدها صلاتان.

كذلك أيضاً فإن اعتبار العدد مرجحاً لتعيين الصلاة الوسطى لا وجه له أيضا لأنه لابد أن يتعين الابتداء ليعرف الوسط ولا دليل على ذلك.[1]

يقول ابن العربى: "يبعد فى الشريعة أن تسمى وسطى بعدد أو وقت وما العدد والزمان من الحظ في الوسط والتخصيص عليه" [2].

كما يقول أبو حيان: "ولا حجة فى شيء بعد ذلك لأنَّ كونها وسطى بين كذا وكذا لا يصلح أن يبنى عليه أفعل التفضيل "[3].

المذهب الراجح:

فى ضوء ما سبق يتضح لنا أن المذهب القائل بأن الصلاة الوسطى هى صلاة العصر لهو المذهب الراجح لدينا وذلك لورود الأحاديث الصحيحة التى تصرح بذلك ومن ثم يجب الأخذ بها .

يقول الشوكانى: "وهو-أى كون الصلاة الوسطى هى العصر-المذهب الحق الذى يتعين المصير إليه ولا يرتاب فى صحته من أنصف من نفسه وأطرح التقليد والعصبية وجود النظر إلى الأدلة"[4].

كما يؤكد ذلك ابن قدامة بقوله: "وهذا أى الأحاديث المروية عن النبى ﷺ

---

(١) نيل الأوطار ٣١٤/١ .

(٢) أحكام القرآن ٢٢٤/١-٢٢٥ .

(٣) البحر المحيط ٢٤١/١ .

(٤) نيل الأوطار ٣١٤/١ .

فى أن الصلاة الوسطى هى العصر نص لايجوز التعريج معه على شىء يخالفه"[1].

كما يقول ابن كثير: "فهذه – أى الأحاديث ـ نصوص فى المسألة لا تحتمل شيئا"[2].

إذا ثبت لنا هذا أى رجاحة القول بأن العصر هى الصلاة الوسطى فإنه يبقى أن نشير إلى أن ما ذهب إليه القرطبى لا وجه له، حيث يقول ما نصه: "وصار إلى أنها – أى الصلاة الوسطى – مبهمة جماعة من العلماء المتأخرين وهو الصحيح إن شاء الله تعالى لتعارض الأدلة وعدم الترجيح"[3].

هكذا رأى القرطبى أن التوقف فى هذه المسالة هو الصحيح لتعارض الأدلة وصعوبة الترجيح بينها، وهذا القول – أى التوقف وهو ما ذهب إليه القرطبى وأمثاله – لا أساس له من الصحة فى نظرى لأنه ثبت لنا بوضوح قوة أدلة القائلين بأن الصلاة الوسطى هى العصر فضلاً عن ضعف أدلة القائلين بأنها غير العصر، حيث إنها أدلة لا يعتد بها، وهذا ما فطن إليه العلماء .

يقول الشوكانى: " إذا تقرر لك هذا ـ أى الصلاة الوسطى هى العصر ـ فاعلم أنه ليس فى شىء من حجج هذه الأقوال ما يعارض حجج القول الأول معارضة يعتد بها فى الظاهر"[4] .

كما يقول ابن قدامة: "ثم ما روينا نص صريح فى أن الصلاة الوسطى هى العصر، فكيف يترك بمثل هذا الوهم أو يعارض به "[5].

---

(١) المغنى ٣٨٩/١ .

(٢) تفسير القرآن ١/ ٢٧٧ .

(٣) تفسير القرطبى ٢١١/٣ .

(٤) نيل الأوطار ٣١٦/١ .

(٥) المغنى ٣٩٠/١ .

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن القول بأن المراد بالوسطى هي صلاة العصر لهو قول أثر عن علماء الصحابة كما قال الترمذي والبغوي، وقول جمهور التابعين كما قال الماوردي، وهو مذهب أكثر أهل الأثر كما قال ابن عبد البر(١) .

وأخيرا، فإذا كان قد اتضح لنا رجحان المذهب القائل بأن صلاة العصر هي الصلاة الوسطى، فإنني أرى إتماماً للفائدة أن أذكر بعض الأحاديث التي تبين فضل صلاتها من ناحية، وإثم تركها من ناحية أخرى، وهي:

١- عن جرير قال: "كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة- يعني البدر- فقال إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ "وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ".(٢)

٢- عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم - وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون.(٣)

٣- عن أبي نضرة الغفاري قال صلى بنا رسول الله ﷺ في واد من أوديتهم يقال له الحميص صلاة العصر فقال: " إن هذه الصلاة عرضت على الذين من قبلكم فضيعوها، ألا ومن صلاها ضعف له أجره مرتين، ألا ولا صلاة حتى تروا الشاهد .(٤)

---

(١) انظر شرح الزرقاني ٤٠٧/١ وتفسير ابن كثير ٢٧٥/١ .

(٢) رواه البخاري في كتاب(مواقيت الصلاة) باب (فضل صلاة العصر)فتح الباري ٤٠/٢ .

(٣) رواه البخاري في كتاب(مواقيت الصلاة) باب (فضل صلاة العصر)فتح الباري ٤٠/٢ .

(٤) تفسير ابن كثير ٢٧٧/١.

٤-عن أبى قلابة عن أبى المليح قال:كنا مع بريدة فى غزوة فى يـــوم ذى غيم فقال: "بكروا بصلاة العصر فإن النبى ﷺ قال:"من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله ".[1]

٥- عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: "إن الذى تفوته صـــلاة العصـــر فكأنما وتر أهله وماله".[2]

---

(١) رواه البخارى فى كتاب (مواقيت الصلاة) باب من تـــرك العصـــر. فتـــح البـــارى ٢/٣٩ وكذلك انظر نيل الأوطار ١/٣١٢

(٢) رواه ابن ماجه فى كتاب (الصلاة) باب (المحافظة على صلاة العصر) ١/٢٢٤.

نتائج الدراسة

وبعد، فإنه لجدير بنا أن نبرز هنا أهم النتائج التى انتهينا إليها من هذه الدراسة، وهى:

١- أوضحت هذه الدراسة أن القراءة الشاذة لعبت دورا كبيرا فى مجالات متعددة - بالإضافة إلى الفقه ـ نرى ذلك واضحاً فى اللغة والنحو والتفسير والعقيدة وغير ذلك من هذه العلوم التى تحتج كثيرا بالقراءة الشاذة وتستشهد بها، فى تقعيد قواعدها، ونصرة مذاهبها، وتأييد آرائها.

٢- كشفت هذه الدراسة أنه إذا كان هناك إجماع بين الفقهاء على أن القراءة المتواترة حجة فى استنباط الأحكام، إلا أن ثمة خلافا بينهم فى الاحتجاج بالقراءة الشاذة، فعلى حين ذهب الحنابلة إلى القول بأنها حجة فى استنباط الأحكام مطلقا، ففى الجانب المقابل رفض المالكية والشافعية الاحتجاج بها مطلقاً.

وبين هذا وذاك سلك الأحناف مسلكاً وسطاً فقالوا بأن القراءة الشاذة تكون حجة إذا بلغت حد الشهرة، أما إذا كانت من رواية الآحاد فليست بحجة عندهم.

٣- رجح البحث أن القراءة الشاذة تكون حجة فى استنباط الأحكام إذا لم يعارضها خبر مروى عن النبى ﷺ، أما إذا كان ثمة خبر يعارضها، فإن القول بعدم حجيتها هو الأولى فى هذه الحالة .

وهذا الرأى له وجاهته فى نظرى لأن القول بعدم الاحتجاج بالشواذ مطلقا فيه نظر، لأنه يحتمل -كما أوضحنا سابقا - أن تكون القراءة الشاذة قرآنا قد نسخ تلاوته، أو خبرا وقع تفسيرا من النبى ﷺ، وكل منهما يجب العمل به.

كذلك فإن القول بحجية الشواذ مطلقا فيه نظر أيضا لأنه يحتمل أن تكون القراءة مذهبا أثبته الراوى فى مصحفه - باعتبار أنه رأيه وليس على أساس أنه

قرآن - وان كان هذا الاحتمال بعيداً، وحينئذ فإن الاحتجاج بالقراءة الشاذة في هذه الحالة مع ورود حديث يعارضها سيفضي إلى تقديم مذهب الصحابى على سنة النبى ﷺ وهذا لا يجوز بأى حال، إذ لا حجة لأحد دون رسول الله ﷺ .

٤- كشفت هذه الدراسة أن الخلاف بين الفقهاء فى حجية القراءة الشاذة لم يكن خلافاً نظرياً فحسب، بل انبثق عنه خلاف فى كثير من الفروع الفقهية، مما كان له أكبر الأثر فى الفقه الإسلامى، ولعل فى الفروع الفقهية التى ذكرناها ـ على سبيل المثال لا الحصر - خير دليل على ذلك .

٥- أكد البحث ما ذهب إليه الجمهور من القول بأن حكم الإنظار عام فى سائر الديون وليس مختصاً بدين الربا وذلك لثبوت كثير من الأحاديث الصحيحة الصريحة التى يأمر فيها النبى ﷺ بإنظار المعسر فى أداء ما عليه من الديون دون تقييد هذا الإنظار بدين الربا، بالإضافة إلى أن هذا الرأى يتمشى مع المبدأ الذى قررته الشريعة الإسلامية فى باب المعاملات، وهو مبدأ التسامح والتجاوز.

٦- أكد البحث ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من القول بأن نكاح المتعة باطل لثبوت ذلك فى القرآن الكريم من ناحية، ولورود كثير من الأحاديث الصحيحة الصريحة التى ثبتت بطريق تبلغ حد التواتر والتى تدل دلالة قاطعة على أن نكاح المتعة قد حرم - بعد ان كان مباحاً - تحريما مؤبداً إلى يوم القيامة.

٧- يعد رأى الأحناف- ومن وافقهم - القائل بوقوع الطلاق بمجرد مضى مدة الإيلاء هو الراجح لأن هذا القول يتفق فى نظرى مع المعنى المقصود من حكم الإيلاء وتحديده بمدة معينة، وهو إزالة الظلم الواقع على الزوجة ورفع الضرر عنها، ولا يتم هذا إلا بالقول بوقوع الطلاق بمضى المدة، ذلك لأن المولى ظلم زوجته فمنعها حقها وهو الوطء فى هذه المدة؛ فأراد الشارع أن

يعاقبه بزوال نعمة النكاح عند مضى هذه المدة تخليصاً لها من هذا الضرر، وهذا يتمشى مع ما قررته شريعتنا الغراء من أنه "لا ضرر ولا ضرار " والضرر يزال" وغير ذلك من مقاصد سامية.

أضف إلى ذلك أن الأخذ بهذا الرأى يعد فى رأيى من باب الإمساك بالمعروف والتسريح بالإحسان الذى أمر به القرآن الكريم، لأن القول بإجبار الزوجة بالبقاء بعد مضى المدة التى حددها لها الشارع على الرغم من سوء عشرة الزوج ومضارته لها وتفويت مقاصد النكاح يعد إمساكا لها بغير معروف ولذا وجب تسريحها بإحسان، وهذا لا يتحقق إلا بالقول بوقوع الطلاق بعد انتهاء المدة مباشرة.

٨- أوضح البحث أن المذهب القائل بوجوب العمرة هو المذهب الراجح، وذلك لقوة أدلته، حيث دل على ذلك قوله تعالى: "وأتموا الحج والعمرة لله" فضلا عن ثبوت كثير من الأحاديث والآثار التى تصرح بذلك، ولعل ذلك هو الذى حدا بالبخارى أن يعقد فى صحيحه بابا بعنوان " وجوب العمرة " أضف إلى ذلك أن القول بوجوب العمرة له وجاهته فى نظرى، لأنه أحوط للمكلف .

٩- رجح البحث ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم جواز مس المصحف لغير الطاهر، ليس فقط لدلالة قوله تعالى: "لا يمسه إلا المطهرون" وإنما لورود كثير من الأحاديث الصحيحة الصريحة التى تنص على ذلك من ناحية، ولتعظيم القرآن من ناحية أخرى.

١٠- بين البحث أن الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم صحة الصلاة بالقراءة الشاذة، لأن شرط ما يقرأ به فى الصلاة أن يكون قرآناً، ولا يسمى قرآناً إلا ما نقل إلينا نقلاً متواتراً وما كان غير ذلك فلا.

١١- إذا كان ثمة اتفاق بين الفقهاء على أن اليد التى تقطع فى السـرقة الأولـى هى اليمنى إلا أن البحث أوضح أن هناك تفاوتاً بين الفقهاء فى مـأخذ هـذا الحكم (دليله)، فعلى حين استدل بعضهم عليه بالقراءة الشاذة (فـاقطعوا أيمانهما)، ففى الجانب المقابل احتج البعض الآخر بما صح عن النبى ﷺ وصحابته من أنهم كانوا يقطعون يمين السارق، فكان فعلهم تفسـيراً لقولـه "فاقطعوا أيديهما" .

١٢- إن ما ذهب إليه الأحناف- ومن وافقهم - من القول بعدم قطع يد السـارق أو رجله بعد السرقة الثالثة هو المذهب الراجح، لأن هذا الرأى يتمشى مـع روح التشريع ومقاصده من ناحية، ولأن الاحتياط بإسقاط القطع فى هـذه الحالة أولى من الاحتياط بإيجابه من ناحية أخرى.

١٣- أوضح البحث أن ما ذهب إليه بعض العلماء من القول بتقييد الوضوء بحال الحدث فإنه قول شاذ لا أساس له من الصحة لأن الأخبار الصحيحة تواترت - كما أوضحنا - فى بيان وجوب الوضوء فى حق المحدث مـن ناحيـة، وفضله و ندبه فى حق الطاهر من ناحية أخرى .

١٤- إن ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم وجوب التتابع فى قضاء رمضان هو المذهب الأرجح، وذلك لتنوع أدلته فضلا عن قوتها، حيـث أطلـق الله الصوم فى القرآن ولم يقيده، قال تعالى: " فعدة من أيام أخر" ثم جاءت السنة بعد ذلك تؤكد جواز هذا التفريق. أضف إلى ذلك أن هذا الرأى يتمشى مـع مبدأ التيسير الذى تبنى عليه الرخص فى الشريعة الإسلامية.

١٥- يعد رأى عامة الفقهاء القائل بأن عدة الحامل لا تنقضى إلا بوضع الأخـير من الحمل هو الرأى الراجح، لأنه ظاهر قوله " وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن " فلو ولدت الحامل أحد التوأمين لم يصدق عليها أنها وضعت حملها، بل وضعت بعضه، - أما ما ذهب إليه الحسن البصرى من القـول

بأن عدة الحامل تنقضى بوضع أحد الولدين فإنه قول شـــاذ لا يعتـــد بـــه، لمخالفته للنصوص الشرعية ــ قرآنا كانت أو سنة - التى تنص علـــى أن عدة الحامل تنتهى بوضع الحمل، فضلا عن أن المتبـــادر إلـــى الذهـــن أن المراد بالحمل هو اسم لجميع ما فى البطن .

١٦- اختار البحث أن القدر المحرم من الرضاع له حالتان:

الأولى : قبل الدخول : ففى هذه الحالة يجب أن نتجه إلى التضييق فى القدر المحرم من الرضاع، فإذا ثبت الرضاع قبل الدخول فيجب الأخـــذ بالرأى القائل بأن قليل الرضاع وكثيره سواء فى التحريـــم أخـــذاً بعموم قوله تعالى :" وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم " وقولـــه ﷺ : " يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب " وغير ذلك من النصوص التى تربط التحريم بمجرد الرضاع دون تقييده بعدد .

والثانى: بعد الدخول وقيام الحياة الزوجية، فإن الأقرب إلى الصـــواب فـــى هذه الحالة هو القول بأن التحريم لا يثبت بأقل من خمس رضعات، وذلك حرصاً على مصلحة الزوجين والأولاد وتحقيقاً لمـــا تقـــوم عليه الشريعة الإسلامية من الدعوة إلى الرحمة واليســـر ونفـــى الحرج والعسر.

١٧ــ أوضح البحث أن الطلاق فى زمن الحيض حرام ومنهى عنه، وأن القـــول بوقوع الطلاق فى زمن الحيض هو المذهب الراجح، وذلك لثبوته فى السنة الصحيحة التى يجب أن نتمسك بها، يقول الصنعانى : " ولكن بعـــد ثبـــوت أنه ﷺ حسبها ــ أى تطليقة ابن عمر ــ تطليقة تطيح كل عبارة، ويضيـــع كل صنيع".

١٨- أوضح البحث أن ما ذهب إليه الجمهور من القول بأنه لا يجـــوز للرجـــل إتيان زوجته الحائض إلا بعد تحقق انقطاع الدم والاغتسال هـــو المذهـــب

الراجح، لأنه هو الذى يدل عليه القرآن: "ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله " فقد علقت الآية جواز وطء الحائض على شرطين : انقطاع الدم والاغتسال، أما الأول فيدل عليه قوله " حتى يطهرن " والثانى يدل عليه قوله " فإذا تطهرن " فعند تحقق هذين الشرطين يجوز الوطء .

١٩- أوضح البحث أن ما ذهب إليه الفقهاء من القول بالتسوية بين الذكر والأنثى فى الإخوة لأم هو الرأى الصحيح لقوله تعالى : " وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس"، أما ما ذهب إليه ابن عباس من القول بتفضيل الذكر على الأنثى فى الإخوة لأم (للذكر مثل حظ الأنثيين) فهو قول شاذ لا يعتد به.

٢٠- إن ما ذهب إليه الجمهور من القول بجواز التجارة فى الحج هو الرأى الراجح، أما القول بعدم الجواز فهو رأى شاذ لا يعتد به، لأنه يخالف ما يدل عليه القرآن والسنة، ومن ثم يجب عدم الالتفات إليه امتثالاً لقوله تعالى: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم".

بيد أنه مما هو جدير بالذكر أن التجارة المباحة فى الحج هى التجارة التى لا تشغل الحاج عن أعمال الحج، ولا يترتب عليها نقصان فى الطاعة.

٢١- إذا كان ثمة خلاف بين العلماء فى المراد بقوله تعالى :" وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين " إلا أن البحث رجح أن المراد بهذه الآية الشيخ الكبير والعجوز وأمثالهم ممن لا يقدرون على الصيام إلا بمشقة، وذلك لدلالة القراءات - المتواترة والشاذة - عليه من ناحية ولثبوت ذلك فى الآثار الصحيحة التى لا مغمز فيها من ناحية أخرى.

٢٢- يعد رأى الأحناف - ومن وافقهم - القائل بوجوب التتابع فى صيام كفارة اليمين هو الراجح فى نظرى، اعتباراً بالقراءة الشاذة " فصيام ثلاثة أيام متتابعات، من ناحية، وقياساً على الصوم فى كفارة الظهار والقتل من ناحية أخرى.

٢٣- إن ما ذهب إليه الحنابلة من القول بوجوب النفقة لكل قريب وارث - بفرض أو تعصيب - هو المذهب الراجح، لأن فى الأخذ به توسعة فى التكافل والإنفاق وهذا هو ما أمر به الشارع .

٢٤- رجح البحث المذهب القائل بأن المراد بالصلاة الوسطى هى صلاة العصر، وذلك لورود الأحاديث الصحيحة التى تصرح بذلك وهو ما ذهب إليه أكثر علماء الصحابة وجمهور التابعين وغيرهم .

وبعد فهذه هى أهم النتائج التى توصلت إليها من خلال هذه الدراسة، فإن كنت قد وفقت فذلك فضل من الله، وإن كنت قد أخطأت، فعذرى أننى بشر، ومن صفة البشر الخطأ والنقصان، لأن الكمال لله وحده والعصمة لأنبيائه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم .

المصادر والمراجع

أولاً - كتب التفسير وعلوم القرآن:

١- الإبانة عن معاني القرآن لمكي بن أبي طالب (ت: ٤٣٧هـ) تحقيق د. عبد الفتاح شلبي، المكتبة الفيصلية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

٢- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (ت : ٩١١هـ)، القاهرة، الحلبي الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م

٣- أحكام القرآن للجصاص (ت : ٢٧٠هـ) بيروت، دار الكتاب العلمي

٤- أحكام القرآن لابن العربي (ت : ٥٤٣ هـ) تحقيق علي محمد البجاوي بيروت، دار الجيل.د.ت

٥- أحكام القرآن للكيا الهراسي (ت : ٥٠٤ هـ) بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م

٦- إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن للعكبري (ت :٦١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ

٧- البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (ت : ٧٥٤هـ) الطبعة الثانية دار الفكر، ١٩٨٣م

٨- البرهان في علوم القرآن للزركشي (ت : ٧٩٤هـ)، الحلبي، ١٣٧٦هـ

٩- البسيط في التفسير للواحدي (ت : ٤٦٨ هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٥٣ تفسير.

١٠- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ)، تحقيق الأستاذ سيد صقر، طبعة دار التراث الثانية، القاهرة، ١٣٩٣هـ

١١- التبيان في أقسام القرآن لابن القيم، (ت: ٧٥١ هـ)، تصحيح وتعليق الشيخ طه يوسف شاهين، مكتبة القاهرة.

١٢- تفسير القرآن العظيم لابن كثير (ت : ٧٧٤هـ) دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٧٠م.

١٣- التفسير الكبير للفخر الرازى (ت : ٦٠٦ هـ) بيروت، دار إحياء التراث العربى .

١٤- جامع البيان عن تأويل آى القرآن للطبرى (٣١٠ هـ) تحقيق محمود شاكر دار المعارف ١٩٦٠،

١٥- الجامع لأحكام القرآن للقرطبى (ت: ٦٧١هـ) طبعة دار الشعب .

١٦-الدر المنثور فى التفسير بالمأثور للسيوطى (ت: ٩١١هـ) بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٠م

١٧- روح المعانى للألوسى (ت : ١٢٧٠هـ) القاهرة، دار التراث، د . ت

١٨- زاد المسير فى علم التفسير لابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) بيروت الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م

١٩- شواذ القراءات لابن خالويه (ت: ٣٧٠ هـ)، الحلبى، القاهرة.

٢٠- فتح البيان فى مقاصد القرآن لصديق خان (ت : ١٣٠٧هـ) نشر عبد الحى على محفوظ، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢١- فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير للشوكانى (ت: ١٢٥٠هـ) بيروت

٢٢- فضائل القرآن لأبى عبيد القاسم (ت: ٢٢٤هـ)، القاهرة، د . ت

٢٣- فى ظلال القرآن للشهيد سيد قطب، دار الشروق، الطبعة العاشرة، ١٩٨٢م

٢٤- القراءات فى نظر المستشرقين والملحدين للشيخ عبد الفتاح القاضى، ط المدينة المنورة، ١٤٠٢هـ.

٢٥- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل للزمخشرى (ت: ٥٣٨هـ)القاهرة.

٢٦- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جني (ت: ٣٩٢هـ) تحقيق على النجدي ناصف ورفاقه، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
٢٧- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (ت : ٥٤٦هـ) تحقيق المجلس العلمي بفاس، ١٩٧٦م
٢٨- مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر / ترجمة د . عبد الحليم النجار، دار الكتب الحديثة، ١٣٧٤هـ
٢٩- المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز لأبي شامة المقدسي (ت : ٦٦٥هـ)، تحقيق: طيار آلتي قولاج، دار صادر ١٣٩٥هـ.
٣٠- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، القاهرة د . ت.
٣١- مقدمتان في علوم القرآن، نشر المستشرق آرثر جفرى،القاهرة، الخانجي.
٣٢- مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني، طبعة عيسى الحلبي ١٣٦٢هـ.
٣٣- منجد المقرئين لابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ) دار الكتب العلمية
٣٤- النشر في القراءات العشر لابن الجزري (ت : ٨٣٣هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .

ثانيا.السنة وعلوم الحديث وشروحه:

٣٥ـ التلخيص الحبير: لابن حجر العسقلاني، (ت: ٨٥٢ هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، المكتبات الأزهرية.
٣٦ـ الجامع الصحيح: للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (ت: ٢٥٦ هـ)، القاهرة، الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٩٥٣م.
٣٧ـ الروضة الندية شرح الدرر البهية: لمحمد صديق خان، (ت: ١٣٠٧هـ)، القاهرة، دار التراث، د. ت.
٣٨ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام: للصنعاني محمد بن إسماعيل الأمير، (ت: ١١٨٣هـ)، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ.

٣٩ــ سنن ابن ماجة: عبد الله محمد بن يوسف القزوينـــي، (ت: ٣٢٧ هــــ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث.
٤٠ــ سنن أبي داود: سليمان بن الجارود بن الأشعث الأزدي السجستاني، (ت: ٢٧٥هــ)، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، د. ت.
٤١ــ سنن الترمذي: أبو عيسى محمـــد بن عيسى (ت: ٢٨٩ هــــ)، تحقيـــق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، ١٩٨٠م.
٤٢ــ سنن الدارقطني: علي بن عمر، (ت: ٣٨٥ هــ)، تحقيق: السيد عبـــد الله هاشم اليماني، القاهرة، ١٩٦٦م.
٤٣ــ سنن النسـائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب، (ت: ٣٠٣هــ)، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.
٤٤ــ السنن الكبرى: للبيهقي، (ت: ٤٥٨ هــ)، بيروت، د. ت.
٤٥ــ شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: لمحمد بن عبد الباقي الزرقـــاني المصري، (ت: ١١٢٢هــ)، بيروت، دار الكتب العلميـــة، الطبعـــة الأولى، ١٩٩٠م.
٤٦ــ صحيح الإمام أبي الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، (ت: ٢٦١ هــ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، ١٩٥٤م.
٤٧ــ فتح الباري شرح صحيح البخاري: لابـــن حجـــر العســـقلاني، (ت: ٨٥٢هــ)، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٤٠٧هـــ.
٤٨ــ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيثمي، (ت: ٨٠٧ هــ)، القاهرة، د. ت.
٤٩ــ المسند: لأحمد بن حنبل، (ت: ٢٤١ هــ)، دار الفكر العربي، د. ت.
٥٠ــ المصنف: لابن أبي شيبة، تحقيق: عبد الخالق الأفغاني، الـــدار الســلفية، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.

٥١ـ المصنف: لأبى بكر عبد الرزاق الصنعانى، (ت: ٢١١ هـ)، تحقيق: الشيخ حبيب الرحمن الأعظمى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.

٥٢ـ معالم السنن: لأبى سليمان حمد بن محمد الخطابى، (ت: ٣٨٨ هـ)، بيروت، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٥٣ـ الموطأ: لمالك بن أنس، (ت: ١٧٩ هـ)، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، المكتبة العلمية، د. ت.

٥٤ـ نصب الراية فى تخريج أحاديث الهداية: للزيلعى، (ت: ٧٦٢ هـ)، القاهرة، دار الحديث.

٥٥ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: لمحمد بن على الشوكانى، (ت: ١٢٥٠هـ)، القاهرة، دار الحديث.

ثالثا - كتب الأصول:

٥٦- الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى (ت: ٦٣١هـ) تصحيح السيد محمد البيلاوى، القاهرة ، ١٩١٤م .

٥٧- البلبل فى أصول الفقه (مختصر روضة الناظر) للطوفى الحنبلى، طبعة الرياض ١٣٨٣هـ.

٥٨- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير لابن النجار الحنبلى تحقيق د . محمد الزحيلى وزميله، دمشق، ١٩٨٠م .

٥٩- كشف الأسرار شرح المنار للنسفى (ت : ٧١٠ هـ) القاهرة .

٦٠- المستصفى من علم الأصول للغزالى (ت: ٥٠٥ هـ) طبعة المكتبة التجارية الكبرى الطبعة الأولى، ١٩٣٧م.

رابعا . كتب الفقه:

أ. كتب التراث

- الفقه الحنبلى :

٦١- أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (ت: ٧٥١هـ) تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطى، القاهرة، دار الحديث ١٩٩٣ م

٦٢- زاد المعاد فى هدى خير العباد لابن القيم (ت: ٧٥١هـ) تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة .

٦٣- مجموع فتاوى ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد وابنه محمد، ط مكتبة ابن تيمية .

٦٤- مطالب أولى النهى للرحيبانى، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٦١م

٦٥-المغنى لابن قدامة (ت :٦٣٠ هـ) وبهامشه الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة (ت : ٦٨٢ هـ) بيروت .

الفقه الحنفى

٦٦- بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع للكاسانى (ت: ٥٨٧ هـ)، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٦م

٦٧- تحفة الفقهاء للسمرقندى (ت : ٥٤٠ هـ)، بيروت.

٦٨- فتح القدير لابن الهمام (ت : ٨٦١ هـ)، القاهرة، طبعة الحلبى، ١٩٧٠م

٦٩- مراقى الفلاح شرح متن الإيضاح للشرنبلالى (ت : ١٠٦٩هـ)، مطبعة صبيح بالقاهرة.

٧٠- الهداية شرح بداية المبتدى للميرغينانى (ت: ٥٩٣هـ)، القاهرة المكتبة الإسلامية .

الفقه المالكى:

٧١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (ت : ٥٩٥هـ) القاهرة الحلبى الطبعة الخامسة، ١٩٨١م.

٧٢- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني للشيخ أحمد بن غنيم بن سالم (ت: ١١٢٥ هـ) القاهرة، الطبعة الأولى .
٧٣- القوانين الفقهية لابن جزى الكلبي الأندلسي، القاهرة.
٧٤- الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر القرطبي، تحقيق محمد محمد أحيد، طبعة الرياض ١٩٧٨م
٧٥- المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس (ت: ١٧٩ هـ) رواية سحنون (ت: ٢٤٠هـ) عن عبد الرحمن بن القاسم (ت : ١٩١ هـ) عن مالك، طبعة القاهرة الأولى، ١٣٠٤ هـ

الفقه الشافعي:

٧٦- الأم الجامع لفقه الشافعي (ت : ٢٠٤ هـ) بيروت، دار الكتب العلمية
٧٧- روضة الطالبين للنووى (ت : ٦٧٦ هـ) بيروت، دار الكتب العلمية
٧٨- كفاية الأخيار لأبي بكر بن محمد الحصنى، مطابع قطر الوطنية.
٧٩- المجموع شرح المهذب للنووى (ت : ٦٧٦ هـ) القاهرة
٨٠- المهذب لإبراهيم بن على بن يوسف الشيرازى (ت :٤٧٦ هـ)، مطبعة عيسى البابى الحلبى.

فقه المذاهب الأخرى:

٨١- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لابن المرتضى (ت : ٨٤٠هـ) القاهرة، ١٩٤٨ م
٨٢- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (ت : ١٢٥٠ هـ) تحقيق محمود أمين النواوى وصحبه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٠٣ هـ
٨٣- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام للحلى (ت : ٦٧٦ هـ) بيروت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ م

٨٤- المحلى لابن حزم الظاهرى (ت : ٤٥٦ هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة

٨٥- المختصر النافع فى فقه الإمامية للحلى (ت : ٦٧٦هـ) طبعة وزارة الأوقاف، إدارة الثقافة .

٨٦- المصنف للكندى، طبعة سلطنة عمان، وزارة الثقافة والتراث القومى

٨٧- من لا يحضره الفقيه لأبى جعفر الصدوق، الطبعة السادسة، ١٩٨٥ م

٨٨- النيل وشفاء العليل للشيخ ضياء الدين عبد العزيز (ت : ١٢٢٣م) وشرحه للعلامة محمد بن يوسف أطفيش، بيروت وجدة، ١٩٧٣ م، الطبعة الثانية.

ب -الدراسات الفقهية الحديثة:

٨٩- الأحوال الشخصية للمرحوم أبو زهرة، دار الفكر العربى الطبعة الثالثة، ١٩٥٧م .

٩٠- حقوق الأسرة فى الفقه الإسلامى لأستاذنا الدكتور يوسف قاسم، دار النهضة العربية، ١٩٩٢ م

٩١- الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة بين مذاهب أهل السنة ومذهب الجعفرية للدكتور محمد الذهبى، القاهرة، ١٩٦٨ الطبعة الثانية .

٩٢- الفرقة بين الزوجين للمرحوم على حسب الله، دار الفكر العربى،القاهرة .

٩٣- الفقه الإسلامى وأدلته، د . وهبه الزحيلى، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

٩٤- فى أحكام الأسرة لأستاذنا الدكتور محمد بلتاجى . القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٨٥ م

٩٥- النسخ فى القرآن الكريم دراسة تشريعية تاريخية نقدية للدكتور مصطفى زيد دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.

٩٦- الوجيز فى أحكام الأسرة لأستاذنا الدكتور عبد المجيد مطلوب، دار النهضة العربية، ١٩٩٤م.

خامسا . اللغة والنحو :

٩٧- أبو على الفارسى، حياته ومكانته بين أئمة العربية وآثاره فى القراءات للدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبى، طبعة نهضة مصر، ١٣٨٨هـ.

٩٨- أثر القراءات القرآنية فى الدراسات النحوية للدكتور عبد العال سالم ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

٩٩- الاقتراح فى أصول النحو للسيوطى (ت: ٩١١هـ) تحقيق د . أحمد محمد قاسم، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٦م .

١٠٠- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام (ت : ٧٦١ هـ) تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م .

١٠١- خزانة الأدب للبغدادى (ت: ١٠٩٣ هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩م

١٠٢- ديوان زهير بن أبى سلمى، القاهرة ١٩٤٤م .

١٠٣- شرح المفصل لابن يعيش (ت : ٦٤٣هـ) طبعة عالم الكتب والمتنبى .

١٠٤- فصول فى فقه العربية د . رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجى القاهرة، ودار الرفاعى بالرياض، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م .

١٠٥- القاموس المحيط للفيروزآبادى، طبعة الحلبى ١٣٧١هـ.

١٠٦- لسان العرب لابن منظور (ت : ٧١١هـ) تحقيق عبد الله على الكبير وآخرين، دار المعارف .

١٠٧- المحتسب فى تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جنى (ت: ٣٩٢هـ) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٦هـ، تحقيق على النجدي ناصف ورفاقه .

١٠٨- همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطى (ت ٩١١ هـ) بيروت، لبنان.

سادساً ـ كتب أخرى:

١٠٩-الاستيعاب فى معرفة الأصحاب لابن عبد البر النمرى (ت ٤٦٣هـ)، ط١ مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٨هـ.
١١٠- تذكرة الحفاظ للذهبى (ت : ٧٤٨ هـ)، بيروت، إحياء التراث العربى
١١١- سير أعلام النبلاء للذهبى (ت: ٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
١١٢- الطبقات الكبرى لابن سعد، مطبعة دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٧م.
١١٣- فتوح البلدان للبلاذرى (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق الأستاذين عبد الله وعمر أنيس، بيروت، ١٩٥٧.
١١٤- الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهرى، طبعة الخانجى ١٣٢١هـ.
١١٥- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضع محمد فؤاد عبد الباقى، دار الحديث، القاهرة.
١١٦- الملل والنحل للشهرستانى (ت ٥٤٨هـ) تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة، الحلبى، د.ت .

الفهـــرس

الترقيم الدولى I.S.B.N 977 - 19 - 2307 - 2
رقم الإيداع ٩٦/١٣٩٣٨